BEIHEFTE

ZUR

ZEITSCHRIFT

FÜR

ROMANISCHE PHILOLOGIE

BEGRÜNDET VON PROF. DR. GUSTAV GRÖBER †

FORTGEFÜHRT UND HERAUSGEGEBEN

VON

DR. ALFONS HILKA

PROFESSOR AN DER UNIVERSITÄT GÖTTINGEN

LXX. HEFT

RUDOLF ZENKER

FORSCHUNGEN ZUR ARTUSEPIK

I. IVAINSTUDIEN

HALLE A. S.

VERLAG VON MAX NIEMEYER

1921

FORSCHUNGEN
ZUR
ARTUSEPIK

I. IVAINSTUDIEN

VON

RUDOLF ZENKER
O. PROFESSOR DER ROMANISCHEN PHILOLOGIE
AN DER UNIVERSITÄT ROSTOCK

HALLE A. S.
VERLAG VON MAX NIEMEYER
1921

EDMUND STENGEL

in Verehrung

Inhalt.

Vorwort.

Der bretonische Roman, der im wesentlichen Artusroman ist, neben dem nationalen Heldenepos unzweifelhaft das interessanteste und literarhistorisch wichtigste Erzeugnis der altfranzösischen erzählenden Dichtung, tritt uns voll ausgebildet um die Mitte des 12. Jahrhunderts entgegen. Das älteste uns erhaltene Denkmal der Gattung, welches annähernd datiert werden kann, ist der *Erec* Chrétiens von Troyes, den Gaston Paris[1] und zuletzt auch Wendelin Foerster[2] um 1160 ansetzten.[3] Ihm ging vermutlich noch voraus Chrétiens nicht erhaltener *Tristan*.[4] Es folgen Gautiers von Arras *Ille und Galeron* um 1167 und von Chrétien der *Karren*-

[1] *Littérature française au moyen âge*[4], S. 273.

[2] *Kristian von Troyes, Wörterbuch* S. 53.

[3] Artusromane, die denen Chrétiens gleichzeitig und von ihnen unabhängig oder sogar älter seien, glaubte man neuerdings entdeckt zu haben in den beiden zuerst von J. Douglas Bruce in den *Publications of the Modern Language Association of America* XIII (1898), 365 ff. und XV (1900), 327 ff. publizierten lateinischen Romanen *De Ortu Waluuani* und *Vita Meriadoci*, indem man auf die Autorität John Bales in seinem *Index Britanniae Scriptorum* hin den Verfasser mit dem Chronisten Robert von Torigni (*Robertus de Monte*), Abt des Klosters Mont Saint-Michel von 1154—1186, identifizierte, s. die Abhandlung von Miss Margaret Shove Morriss, *The Authorship of De Ortu Waluuani and the Historia Meriadoci, Publ. of the Mod. Langu. Ass. of America* XXIII (1908), 599—645. Ihr folgend habe auch ich in der Streitschrift *Zur Mabinogionfrage* S. 106 diese Attribution angenommen, obgleich mir im Hinblick auf das inhaltlich nicht eben archaische Gepräge beider Romane Bedenken geblieben waren, die auszusprechen ich allerdings unterliefs. Indessen hat Bruce seitdem in der Einleitung seiner neuen Ausgabe beider Texte: *Historia Meriadoci and De Ortu Waluuanii. Two Arthurian Romances of the XIIIth Century in Latin Prose*, Göttingen 1913, S. X, wie mir scheint, überzeugend, dargetan, dafs Bales Angabe nicht richtig sein kann und die Romane vielmehr erst ins 13. Jh. zu setzen sind. Bruce beweist einerseits, dafs die Gründe, welche Miss Morriss veranlafsten, beide Denkmäler noch dem 12. Jh. zuzuweisen, nicht stichhaltig sind, und er macht andererseits aufmerksam auf den Unterschied, der besteht zwischen der knappen Diktion in den sicher echten Werken Roberts und dem rhetorischen Stil des Romanschreibers, sowie auf gewisse phraseologische und syntaktische Verschiedenheiten zwischen beiden, und er zeigt weiter, dafs einige aus der ältesten französischen Geschichte stammende Namen im *Meriadocus* offenbar aus dem Prosatristan — um 1230 — entlehnt sind. Wie mir Bruce brieflich mitteilte, hat auch J. A. Herbert, vom *Department of Mss.* des Britischen Museums, der Bale ein eingehendes Studium gewidmet hat, sich zustimmend geäufsert.

[4] Foerster a. a. O. S. 51*.

ritter (*Chevalier à la Charrete*) oder *Lancelot*, der *Ivain* (*Chevalier au Lion*) und der unvollendet gebliebene *Perceval* (*Conte du Graal*), die beiden ersteren in der angegebenen Reihenfolge vor 1173, der letztere vor 1189 entstanden.

Keine genauere Zeitbestimmung läfst sich geben für die französische Vorlage des *Lanzelet* Ulrichs von Zatzikhoven, die dem deutschen Dichter vermittelt wurde durch Hugo von Morville, eine der sieben Geiseln, welche Richard Löwenherz 1194 nach seiner Entlassung aus der Gefangenschaft Kaiser Heinrich VI. stellte. Doch kann es keinem Zweifel unterliegen, dafs der von Ulrich offenbar inhaltlich sehr genau wiedergegebene, ein sehr primitives Gepräge tragende französische Lanzelotroman den Typus einer vor-Chrétienschen Entwicklungsstufe des Artusromanes darstellt, wie G. Paris ihn denn, augenscheinlich eben aus diesem Grunde, noch um 1160 ansetzt,[1] also in die Entstehungszeit des *Erec* hinaufrückt.

Für das Problem der stofflichen Originalität Chrétiens, des produktivsten unter den französischen höfischen Epikern, wie für das Problem der Entstehung des bretonischen Romanes überhaupt, ist nun von einschneidender Bedeutung die Frage nach dem Verhältnis des *Erec*, des *Ivain* und des *Perceval* zu den mit ihnen inhaltlich nahe übereinstimmenden, vielfach aber auch stark von ihnen abweichenden kymrischen Prosamärchen — den sogenannten *Mabinogion* (Pluralform zu *Mabinogi*) — von *Gereint und Enid*, *Owein und Lunet* (oder der „*Dame von der Quelle*") und *Peredur ab Evrawc*, die nach Joseph Loth[2] in der erhaltenen Fassung nicht später als im ersten Drittel des 13. Jhs. entstanden sein können, — eine Datierung, die natürlich auch eine wesentlich frühere Abfassung keineswegs ausschliefst.

Lange Zeit bestand unter den Gelehrten die Meinung, aus den zwischen den Dichtungen Chrétiens und den wälschen Erzählungen bestehenden Übereinstimmungen könne nur Herkunft beider aus den gleichen verloren gegangenen und vorläufig nicht näher zu bestimmenden Quellen gefolgert werden, ohne dafs freilich dafür der Beweis im einzelnen erbracht worden wäre; auch G. Paris sprach sich wiederholt in diesem Sinne aus: er erklärte es für wahrscheinlich, dafs verlorene anglonormannische Artusromane den Mabinogion sowohl als den französischen Romanen zugrunde lägen. Ist diese Anschauung von der Herkunft der in Rede stehenden Texte aus einer gemeinsamen Quelle zutreffend, dann hat der französische Dichter den wesentlichen Inhalt wenigstens des *Erec* und des *Ivain* bereits fertig vorgefunden und auch im *Perceval* ist er dann in einer ganzen Reihe wichtiger Züge von einer älteren Dichtung abhängig. Damit aber wäre bewiesen, dafs der Artusroman schon vor Chrétien existierte.

---

[1] A. a. O. S. 273.
[2] *Les Mabinogion, traduits*, I², 21.

Als erster trat nun 1887 W. Foerster mit der Behauptung hervor, die wälschen Mabinogion seien in Wahrheit nichts anderes als Bearbeitungen der Chrétienschen Romane und auf eine Stufe zu stellen mit den uns erhaltenen mittelhochdeutschen und nordischen Übertragungen der letzteren, — in welchem Falle sie also für die Stoffgeschichte dieser Romane und für das Problem des Ursprungs des Artusromanes jede Bedeutung verlieren würden.

Den Nachweis für diese neue Auffassung suchte für den *Ivain* Foerster in der Einleitung zu seiner kritischen Erstausgabe des Romanes selbst zu erbringen,[1] für den *Erec* unternahm gleiches sein Schüler K. Othmer in einer von Foerster augenscheinlich inspirierten Bonner Dissertation,[2] den *Perceval* suchte als direkte Vorlage des Mabinogi zu erweisen Wolfgang Golther.[3] In einer ausführlichen Rezension der Othmerschen Arbeit glaubte dann G. Paris[4] entgegen seiner früheren Anschauung Benützung von Chrétiens *Erec* durch den Verfasser des Mabinogi von *Gereint* nunmehr zugeben zu sollen, er blieb aber trotzdem dabei, dafs der kymrische Bearbeiter des Chrétienschen Romanes neben letzterem noch eine andere, stellenweise ursprünglichere Fassung des Stoffes gekannt haben müsse.

Foerster behandelte dann in seinem *Karrenritter* 1899[5] in dem Kapitel: „*Die sogenannte Mabinogionfrage*" das ganze Problem von allgemeinen Gesichtspunkten aus nochmals in zusammenfassender Weise, aber ohne sich auf eine Beweisführung im einzelnen einzulassen, und unter Nichtbeachtung der von gegnerischer Seite inzwischen gegen seine und seiner Anhänger Argumente vorgebrachten Gründe, da diese im Hinblick auf Erwägungen allgemeiner Art *a priori* nicht richtig sein könnten und deswegen einer Widerlegung gar nicht bedürften; vor allem wandte er sich mit grofser Entschiedenheit gegen G. Paris' „anglonormannische Hypothese", die mit den Tatsachen im Widerspruch stehe.

Unter Berufung auf die genannten Untersuchungen und besonders auch auf G. Paris' teilweise Zustimmung zu dem von Othmer für den *Erec* gewonnenen Ergebnis — dafs diese Zustimmung aber eben nur eine teilweise war, ignorierte er wieder — erklärte Foerster nun das Problem als endgültig entschieden: er bezeichnete in den kleinen Ausgaben des *Erec* und des *Ivain* die ihnen entsprechenden Mabinogion aufs bestimmteste als einfache Bearbeitungen oder gar Übersetzungen der französischen Originale und feierte in schwungvollen Worten Chrétien als grofsen, schöpferischen Dichter und als genialen Begründer des Artusromanes.

---

[1] Gr. *Yvain* S. XXV ff.

[2] *Das Verhältnis von Christian's von Troyes „Erec et Enide" zu dem Mabinogion [sic] des roten Buches von Hergest „Geraint ab Erbin"*, Köln 1889.

[3] *Chrestiens conte del graal in seinem Verhältnis zum wälschen Peredur und zum englischen Sir Perceval, Sitzungsber. d. k. bayer. Akad. d. Wiss.* 1890. Phil.-hist. Cl. B. II, H. II.

[4] *Romania* 20 (1892), 166 ff.

[5] Einl. S. CXXVII—CL.

Obgleich eine Anzahl Forscher — ich nenne besonders Ferdinand Lot, Joseph Lot, Frédéric Piquet — an der älteren Ansicht festhielten oder doch, falls sie Benutzung Chrétiens in den Mabinogion zugaben, für die letzteren noch eine zweite, von der französischen Vorlage unabhängige Quelle postulierten, brach sich in der Folgezeit die von ihrem Urheber immer wieder im Tone völliger Gewiſsheit vorgetragene Foerstersche Ansicht besonders bei den deutschen Gelehrten mehr und mehr Bahn und fand Eingang in die Lehrbücher der französischen und altfranzösischen Literatur.

Diese Beobachtung bewog mich im J. 1909, da ich seit langem gegen die Foerstersche Theorie die stärksten Bedenken hegte, eine erneute Untersuchung des Problemes zunächst für *Erec-Gereint* anzuregen; ihr unterzog sich Richard Eden's,[1] welcher darzutun vermochte, daſs die Beweisführung Othmers einer Nachprüfung nirgends Stich hält und daſs eine Reihe von Fällen, wo das Mabinogi offenbar gegenüber Chrétien die ursprüngliche Fassung gewahrt hat, ebenso wie Erwägungen anderer, besonders auch geographischer Art die Ableitung der wälschen Erzählung aus dem *Erec* entschieden verbieten und uns vielmehr nötigen, beide auf die nämliche, verloren gegangene Quelle zurückzuführen.

Die sorgfältige Arbeit wurde von Foerster sofort mit leidenschaftlicher Heftigkeit angegriffen. In meiner Broschüre: *Zur Mabinogionfrage*, 1912, habe ich es unternommen, die Foerstersche Kritik einschlieſslich des die Mabinogionfrage betreffenden Kapitels im *Karrenritter* Punkt für Punkt zu widerlegen, während ich die Unhaltbarkeit der bald darauf von Parteigängern Foersters gegen die Edenssche Dissertation geltend gemachten Einwände in mehreren Artikeln in Behrens' *Zeitschrift* erweisen konnte. Foerster hat auf jene Streitschrift nicht erwidert, suchte sie vielmehr in der Einleitung zu seinem Kristianwörterbuch, 1914, totzuschweigen. Statt dessen behauptete er nun hier, die Mabinogionfrage sei in seinem Sinne „mit mathematischer Gewiſsheit“ entschieden durch den von van Hamel erbrachten Nachweis, daſs die „Witwenepisode“ im *Ivain* eine Nachbildung der Jokasteepisode im *Roman de Thèbes* sei, — wobei er also voraussetzt, daſs bei allen drei Mabinogion das Verhältnis zu den Romanen Chrétiens das gleiche sei, und, was für eines derselben erwiesen wurde, analog auch für die beiden anderen gelte und die Streitfrage entscheide. Abgesehen davon, daſs letztere Annahme *a priori* keineswegs als sicher gelten kann — wie denn F. selbst in der Einleitung zum *Karrenritter* festgestellt hat, daſs die drei Mabinogion sich zu den ihnen entsprechenden Chrétienschen Romanen stofflich sehr verschieden verhalten — hatte ich schon vor dem Erscheinen des *Wörterbuches* in einem Artikel in Behrens' *Zeitschrift* die Laudine-Jokastefrage

[1] *Erec-Geraint. Der Chrétien'sche Versroman und das wälsche Mabinogi. Rostocker Preisschrift und Dissertation*, Rostock 1910. (In Kommission bei Warkentien-Rostock.)

ausführlich erörtert und nachgewiesen, dafs aus den wenigen Zügen, die den beiden in Rede stehenden Episoden gemeinsam sind, in Wahrheit für das Verhältnis des *Ivain* zum Mabinogi gar nichts erschlossen werden kann, — womit der angebliche „mathematische Beweis" für die Abhängigkeit der drei kymrischen Erzählungen von Chrétien ohne weiteres hinfällig wird.[1]

Die nämliche Auffassung nun, welche Edens und ich für *Erec-Gereint* vertraten, hatte gleichzeitig mit dem ersteren für *Perceval-Peredur* als die richtige darzutun unternommen Miss Mary Rh. Williams in einer Pariser These vom Jahre 1909,[2] die ihrerseits wieder von Thurneysen[3] und Brugger[4] ablehnend kritisiert wurde, während J. Loth[5] sich, soweit das Verhältnis zu Chrétien in Betracht kommt, zustimmend aussprach.

Ich selbst hatte schon bei Edens, 1910, S. 54, Anm. 1, eine analoge Untersuchung über das Verhältnis des dritten der in

---

[1] Ich gebe hier eine vollständige Übersicht der durch die Edenssche Arbeit hervorgerufenen Polemik: W. Foerster, Zarnckes *Literar. Zentralblatt* 1911, No. 35, Sp. 1120f.; Edens ebenda Sp. 1522ff.; Foerster ebenda Sp. 1525ff.; Verf.-Edens ebenda Sp. 1590f.; Foerster ebenda Sp. 1591. — Foerster, *Noch einmal die sogenannte Mabinogionfrage aus Anlass einer neuen Veröffentlichung*, Behrens' *Zeitschr. für fr. Spr. und Lit.* 38 (1911), 149ff. — Verf., *Zur Mabinogionfrage. Eine Antikritik*, Halle 1912. — Rezension der Edensschen Dissertation durch A. Smirnov, *Rev. celt.* 33 (1912), 130—37; Entgegnung darauf von Verf., Behrens' *Zs.* 40 (1913), 1, 186—212. — Rezension von Verfassers *Zur Mabinogionfrage* durch Ph. A. Becker, *Literaturbl. f. germ. u. rom. Philol.* 1913, Sp. 19ff.; Entgegnung darauf von Verf. ebenda Sp. 180ff. und Behrens' *Zs.* 41 (1913), 1, 131—165: *Weiteres zur Mabinogionfrage I. Die Gegenargumente Beckers. Laudine-Jokaste*; kurze Anzeige derselben Schrift von Smirnov, *Romania* 42 (1913), 479f. — W. Gaede, *Die Bearbeitungen von Chrestiens Erek und die Mabinogionfrage*, Dissertation von Münster, Berlin 1913. Kritik dieser Arbeit von Verf., Behrens' *Zs.* 42 (1914), 1, 11—73: *Weiteres zur Mabinogionfrage II: Die Bearbeitungen von Chrétiens Erec in ihrem Verhältnis zu diesem und zu dem kymrischen Mabinogi.* 1. *Die Dissertation von Gaede.* — W. A. Nitze, *The Romance of Erec, son of Lac. Modern Philology* 9 (1914), 445—489 (eine ausführliche Kritik dieser Arbeit von Verf. wurde für Behrens' *Zeitschr.* bereits vor Jahr und Tag fertiggestellt, konnte aber infolge der herrschenden Druckschwierigkeiten noch immer nicht veröffentlicht werden). — W. Meyer-Lübke, *Chrestien von Troyes Erec und Enide*, Behrens' *Zs.* 44 (1916), 1, 129—188. Verf. ebenda 45 (1917), 1, 47—95: *Weit. zr. Mbfr. II, 1: Der Erec des Hartmann von Aue in seinem Verhältnis zu Chrétiens Erec und zu dem Mabinogi von Gereint*, und Entgegnung auf den Artikel Meyer-Lübkes im gleichen Bande S. 95—119. — S. andererseits die zustimmenden Anzeigen der Edensschen Dissertation von F. Piquet, *Revue germanique* 1911, 629ff. und von L. Jordan, *Germ.-rom. Monatsschrift* 3 (1911), 558—66, sowie die einschlägigen Darlegungen von E. Windisch, *Das kelt. Brittannien*, 1912, und von J. Loth in der 2. Aufl. seiner Mabinogionübersetzung, 1913, welche beide die Foerstersche Theorie bekämpfen, s. ferner E. Stengel, *Deutsche Literaturzeitung* 1912, 2594f., und Piquet, *Rev. germ.* 1913, 104f.

[2] *Essai sur la composition du roman gallois de Peredur*, Paris 1909.

[3] *Zs. für celt. Philol.* 1910, 186ff.

[4] *Archiv für d. Stud. d. neuer. Spr.* 125 (1910), 450ff.

[5] *Annales de Bretagne* 36 (1910—11), 253ff. — M. Roques in seiner Besprechung in der *Romania* 39 (1910), 383ff. entscheidet sich nicht.

Betracht kommenden Chrétienschen Romane, des *Ivain*, zu dem Mabinogi von *Owein* in Aussicht gestellt, und ich wiederholte diese Ankündigung *Zur Mabfr.*, 1912, S. V. Noch im gleichen Jahre aber kam mir Arthur C. L. Brown zuvor mit der Abhandlung: *On the independent character of the Welsh Owain*, die, wie alle Veröffentlichungen des Verf., auf einer ausgedehnten Kenntnis des irischen Sagenmaterials beruhend, für die Unabhängigkeit des kymrischen Märchens von Chrétien eine Reihe beachtenswerter Argumente beibringt, indem sie namentlich bemüht ist, nachzuweisen, dafs ersteres in einer Anzahl von Fällen der irischen Sage des Cuchulinnkreises, die der Verf. in seiner grofsen Ivainarbeit als die Hauptquelle der Ivaindichtung erweisen wollte und m. E. auch erwiesen hat, näher steht als der französische Roman. Wirklich abschliefsend ist indessen diese Arbeit doch nicht: es war dem Verfasser wesentlich darum zu tun, das Problem von dem erwähnten Gesichtspunkt aus, der bisher noch nicht berücksichtigt worden war, zu beleuchten, — eine systematische, allseitige Behandlung des Themas, bei der alle zur Verfügung stehenden Kriterien heranzuziehen sind, lag nicht in seiner Absicht, wie er es denn auch unterlassen hat, eine Widerlegung der Beweisführung Foersters im gr. *Yvain* zu geben, auf die dieser sich seitdem in den verschiedenen Ausgaben des kl. *Yvain* und anderweitig immer von neuem berief. Es schien mir deshalb kein Anlafs zu bestehen, um der Brownschen Veröffentlichung willen auf die Fortführung meiner eigenen Untersuchung, die zum Teil bereits niedergeschrieben war, zu verzichten. Da erhielt ich im November des gleichen Jahres 1912 von Herrn cand. phil. Walter Greiner in Leipzig ein Schreiben, in dem er mir im Hinblick auf die erwähnte Ankündigung meiner Untersuchung mitteilte, dafs er bereits vor fünf Semestern, angeregt durch Herrn Geheimrat Prof. Dr. Birch-Hirschfeld, eine Dissertation über das nämliche Thema in Angriff genommen habe, und bemerkte, falls meine Abhandlung vor der seinigen erscheine, so würden drei Jahre mühevoller Arbeit für ihn verloren sein. Obgleich ich das umfangreiche Material bereits ziemlich vollständig gesammelt und, wie schon oben gesagt, auch mit der Niederschrift begonnen hatte, stellte ich nun aus Rücksicht auf Herrn Greiner meine Arbeit sofort ein in der Absicht, zunächst das Erscheinen der seinigen abzuwarten und es von ihren Ergebnissen abhängen zu lassen, ob ich mit meiner Untersuchung überhaupt noch hervortreten oder mich darauf beschränken solle, mein Material und die Resultate meiner eigenen Nachforschungen zu einer Besprechung seiner Dissertation zu verwenden. Nachdem ich Herrn Greiner hiervon in Kenntnis gesetzt hatte, teilte er mir weiter mit, dafs er bezüglich *Ivain-Owein* zu dem gleichen Ergebnis gelangt sei, wie Edens bezüglich *Erec-Gereint*, nämlich zu der Überzeugung, dafs die kymrische Erzählung von Chrétien unabhängig sei. Aber erst im März 1914 erfuhr ich von ihm, dafs seine Abhandlung von der Leipziger Fakultät als Disser-

tation angenommen sei und binnen kurzem im Druck erscheinen werde. Dann kam der Ausbruch des Weltkrieges, und ich hörte nun weiteres nicht mehr. Eine im Herbst 1915 an Herrn G. gerichtete Anfrage, wie es mit dem Erscheinen seiner Dissertation stehe, kam als unbestellbar zurück. Da nun unter den obwaltenden Verhältnissen mit der Möglichkeit gerechnet werden mufste, dafs die Drucklegung der G.'schen Arbeit sich noch jahrelang verzögern oder überhaupt unterbleiben werde, so hielt ich mich an mein gegebenes Versprechen, zunächst deren Erscheinen abwarten zu wollen, nicht mehr gebunden und nahm nach dreijähriger Unterbrechung die Arbeit wieder auf. Leider machten nach ihrer Fertigstellung die Notlage der Druckereien und der Papiermangel die Veröffentlichung während der Dauer des Krieges unmöglich. Im Sommer 1918 wurde ich dann durch das Erscheinen der Greinerschen Dissertation überrascht: *Owein-Ivain. Neue Beiträge zur Frage nach der Unabhängigkeit der kymrischen Mabinogion von den Romanen Chrestiens.* Erster Teil. Leipziger Dissertation, Halle 1917 (gleichzeitig publiziert in der *Zeitschrift für celt. Philologie*, hgg. von Kuno Meyer, XII [1918], 1—184). Ihre Durchsicht liefs mich aber rasch erkennen, dafs für mich eine Notwendigkeit, in meinem, im wesentlichen abgeschlossenen und für den Druck bereit liegenden Manuskript mit Rücksicht auf diese Arbeit noch Änderungen vorzunehmen, nicht bestand und ich mich darauf würde beschränken können, anmerkungsweise gelegentlich auf die Greinerschen Darlegungen zu verweisen oder zu ihnen Stellung zu nehmen.

Auf die Herkunft und die Entwicklung des Ivainstoffes, ein Problem, welches den ausschliefslichen Gegenstand des ersten Teiles der nachfolgenden „*Studien*" bildet, geht der Verf. gar nicht ein, und auch von dem Kriterium der inhaltlichen Vergleichung der einzelnen Episoden zwecks Ermittelung, welche der beiden Fassungen, Chrétien oder das Mabinogi, jeweils das Ursprüngliche bietet, macht er nur auf den letzten Seiten „beispielshalber" noch Gebrauch, — ohne dafs er doch die auf diesem Wege gewonnenen Ergebnisse bestreiten wollte, denn er erklärt S. 170: „Die Märchenmotive und Sagenbestandteile, die wir noch in den Romanen des Franzosen deutlich erkennen, sind im Mabinogi in einer zweifellos als älter und ursprünglicher erwiesenen Fassung erhalten . . . Wir müssen für Owein sowohl als auch für Ivain eine Entwicklung aus einem gemeinsamen Grundstoff annehmen, dessen Beschaffenheit nicht ohne weiteres erklärt werden kann". Den Hauptinhalt seiner Arbeit bildet vielmehr eine sehr eingehende und verständige Analyse des Stil- und literarischen Gattungscharakters des Mabinogi gegenüber dem Chrétienschen Versroman, die zu dem Ergebnis führt, dafs die wälsche Erzählung sich gegenüber dem *Ivain* in ihrer Darstellungsweise sehr frei bewegt und letztere ein durchaus eigenartiges Gepräge trägt, Besonderheiten zeigt, die in dem Mabinogi hinsichtlich der Psychologie

und der stilistischen Eigentümlichkeiten ein Volksmärchen erkennen lassen.[1]

Dem gewiſs möglichen Einwand, der kymrische Erzähler habe eben den französischen Roman bewuſst in die Form des Volksmärchens umgegossen, möchte G. begegnen mit dem Hinweise auf „die patriarchalische, fast dürftig anmutende Einfachheit am Königshofe, die im schreienden Gegensatz steht zu den Schilderungen, die vom Schloſs des gastlichen Ritters und von dem der Laudine gegeben werden". Diese auffallende Erscheinung lasse sich bei der obigen Annahme nicht erklären; es bleibe nur die Möglichkeit, daſs der kymrische Bericht „eben all die schimmernde Pracht und den höfischen Glanz noch nicht kannte, den das Mittelalter um die Gestalt des dux bellorum goss, daſs er — wenigstens stellenweise — auf Formen der Sage zurückgeht, die weit vor der uns durch Chrestiens Werk bekannten Fassung liegen" (S. 157).

So beachtenswert diese Erwägungen auch sind, so wird sich immerhin nicht bestreiten lassen — und auch Greiner scheint sich dessen bewuſst zu sein —, daſs sich ein wirklich stringenter Beweis für die Unabhängigkeit des Mabinogi von dem französischen Roman auf dem von ihm eingeschlagenen Wege nicht erbringen läſst; wohl aber kann, wie ich glaube, ein solcher geführt werden auf Grund einer mit aller methodischen Strenge vorgenommenen inhaltlichen Vergleichung der einzelnen Episoden in den beiden Texten, wie sie im zweiten Teile dieser Schrift geboten wird, sowie durch Heranziehung der bisher fast ganz unbeachtet gebliebenen Ivainbearbeitung des bayrischen Malers Ulrich Füetrer.

Nach dem Gesagten macht also die Greinersche Arbeit der meinigen in keiner Weise Konkurrenz und greift ihr nicht vor, vielmehr dient sie ihr in erfreulicher Weise zur Ergänzung, indem sie das Problem mit Hilfe ganz anderer Kriterien untersucht und dabei zu dem gleichen Ergebnisse gelangt wie ich, nämlich zu

---

[1] Als die stilistischen Haupteigentümlichkeiten des *Mb* bezeichnet G. S. 158f. die folgenden:

„1. Die Handlung ist auf ein knappes Maſs zusammengedrängt, sie schreitet stetig fort; nachdenkliche Betrachtungen der Geschehnisse und Personen und psychologische Feinheiten sind ihr fremd.

2. In diese knappe Fassung der Handlung sind Schilderungen von hohem poetischen Reiz eingefügt . . ., die alle in Superlativen gehalten sind und gegebenenfalls vor arger Übertreibung nicht zurückschrecken. Sie alle werden verbunden durch einen gemeinsamen Gedanken: sie bringen Bilder einer Gegend, eines Reiches von berückender Schönheit und Pracht.

3. So oft die gleiche oder gar nur eine ähnliche Situation geschildert wird, gefällt sich der kymrische Bericht in breiten, behaglichen Wiederholungen, in denen selbst die gleichen Ausdrücke, die in den vorhergehenden Stellen vorausgingen, wieder verwandt werden. Die Eintönigkeit dieser Berichte wird dadurch aufgehoben, daſs jeder folgende Bericht dem vorhergehenden gegenüber eine gewisse Steigerung der Ausdrucksmittel enthält.

4. Diese Wiederholungen finden sich auch inbezug auf bestimmte Zahlenangaben; . . ."

dem Schlusse, dafs Chrétiens *Ivain* nicht die Vorlage des Mabinogi gewesen ist.[1]

So übergebe ich meine Arbeit denn nunmehr der Öffentlichkeit, nachdem es, dank dem Entgegenkommen des Herausgebers

---

[1] Den Widerspruch fordern heraus die wenig klaren Bemerkungen, die Frl. Elise Richter am Schlusse ihrer erst nach Fertigstellung dieser Arbeit erschienenen Abhandlung: *Die künstlerische Stoffgestaltung in Chrestiens Ivain, Zs. f. rom. Phil.* 39 (1918), 385—97, S. 395, Korrekturnote, — über die Abhandlung selbst s. unten S. 333 ff. — an die Greinersche Dissertation knüpft.

Frl. R. stellt fest, dafs Greiner im Mabinogi von *Owein* viele Märchenmotive nachweist, die Chrétien ganz beiseite läfst: „die Feenpracht in den Schilderungen, die häufige Verwendung der Dreizahl, die schweigsamen Mahle, die leeren Schlösser, superlativische Wendungen aller Art, kehrreimartige Wiederholungen", meint aber, es werde nicht erwähnt, „um wie viel deutlicher als bei Chrestien die Spuren einzelner Lais sind, aus denen die Erzählung zusammengeflossen ist". Als solche leicht herauszuschälende Lais bezeichnet sie: 1. Die *Dame de la fontaine*, Gewinnung einer schönen Dame nach wunderbaren Abenteuern usw. 2. Zweikampf zwischen Gavain und Ivain. 3. Ivains Wahnsinn und Heilung. 4. Das Löwenabenteuer. 5. Die Befreiung der 24 schönen Jungfrauen [vielmehr Witwen!].

Die Behauptung, der Owein sei aus Lais zusammengeflossen, läfst sich nicht vereinigen mit dem Ergebnis der Ivainarbeiten Arthur C. L. Browns und Ehrismanns, wonach die Grundlinien der Handlung vielmehr aus einer irischen Feensage entnommen sind, s. darüber S. 10 ff. Sodann können 2: Gavains und Ivains Zweikampf, und 3: die Episode von Ivains Wahnsinn, doch unmöglich Gegenstand eines besonderen Lais gewesen sein. Vor allem aber: Frl. Richter unterläfst es, auszusprechen, dafs Greiner in Übereinstimmung mit mir gegen Foerster durch seine Darlegungen die Unabhängigkeit des *Owein* vom *Ivain* nachweisen will, in welchem Falle also der Schöpfer der Ivaindichtung nicht Chrétien, wie Frl. R. will, sondern der Urheber einer ihm und dem Mabinogi gemeinsamen Quelle gewesen ist. Frl. R. bekennt sich zu der Ansicht, Chrétien habe auf Grundlage einzelner alter Lais den *Ivain* geschaffen, und der Verfasser des Mabinogi habe dessen Dichtung vor sich gehabt, habe aber aufserdem noch keltische Einzellais benutzt: „Es kann wohl keinem Zweifel unterliegen, dafs alte Lais vor Chrestien in Umlauf waren; was er aus diesen Vorlagen geschaffen hat, steht umso eigenartiger da, je eingehender man es mit ihnen vergleicht. Andererseits ist die vorliegende Überlieferung des Owein zweifellos keine ursprünglich einheitliche Erzählung; das beweisen die häufigen Abschlüsse, die Risse und Unebenheiten. Die Anregung, verschiedene Einzellais auch für das Keltische zusammenzuschweifsen, dürfte der Verfasser wohl durch Chrestiens Werk erhalten haben, jedenfalls aber war es ihm mehr um die Nachahmung äufserlicher Einheitlichkeit zu tun als um wirkliche Überarbeitung in Chrestienschem Geist". Denn alle höfischen Züge fehlten im *Owein*.

Diese Theorie, wonach der Verfasser des *Owein* aufser dem *Ivain* Chrétient auch noch all die einzelnen Lais, aus denen letzterer seine Dichtung komponiers haben soll, vor sich gehabt hätte: er übernahm den allgemeinen Gang der Handlung von Chrétien, folgte aber in der Einzeldarstellung den verschiedenen Lais, aus denen der französische Dichter selbst die Erzählung gestaltet hatte, — das ist doch wohl die sehr unklar formulierte Meinung der Verfasserin —, diese Theorie ist so unwahrscheinlich, dafs sie gar nicht ernstlich in Betracht kommen kann. Wenn der Kymre aufser Chrétien noch eine andere, ursprünglichere, stärker märchenhafte Überlieferung benutzte, so kann ihm diese nur vorgelegen haben in Gestalt einer älteren Fassung des Ivainstoffes, welche schon die Grundlinien der ganzen Geschichte, wie sie das Mabinogi bietet, enthielt, dann aber ist nicht Chrétien es gewesen, der die Erzählung aus einzelnen Elementen kombiniert hat, sondern er hat dieselbe, abgesehen von den Plusepisoden, die er aufweist, schon ausgebildet vorgefunden.

der *Zeitschrift*, Herrn Prof. Dr. Hilkas, und des Verlegers, Herrn Hermann Niemeyers, endlich im J. 1919 möglich geworden ist, den Druck in die Wege zu leiten, so daſs kurz vor Neujahr 1920 mit ihm begonnen werden konnte.

Der erste Teil der „*Ivainstudien*" ist, wie schon bemerkt, den sagengeschichtlichen Grundlagen der Dichtung gewidmet. Auch diese mit in den Bereich der Untersuchung zu ziehen, habe ich mich erst nachträglich entschlossen, — ursprünglich war nur ein genauer Vergleich des Chrétienschen Romanes mit dem kymrischen Mabinogi beabsichtigt. Der Grund, die Arbeit in solcher Weise zu erweitern, lag für mich in dem Wunsche, eine feste Basis zu gewinnen für Anwendung desjenigen Kriteriums, von dem Brown in seiner oben schon genannten Untersuchung über das Verhältnis des *Ivain* zum Mabinogi vor allem Gebrauch gemacht hat und welches folgendermaſsen zu formulieren ist: Wenn von zwei Texten, die den gleichen Stoff behandeln, der eine der Quelle dieses Stoffes näher steht als der andere, ohne daſs angenommen werden kann, die fraglichen Übereinstimmungen mit der Quelle beruhten auf willkürlichen, mit letzterer rein zufällig wieder zusammentreffenden Änderungen der von dem anderen Texte gebotenen, der Grundlage ferner stehenden Version, so ist damit ein Argument gewonnen gegen die Ableitung des ersteren Textes aus dem letzteren. Auf den vorliegenden Fall angewendet, besagt das: wenn sich zeigen läſst, daſs das kymrische Prosamärchen in dieser oder jener Episode, in diesem oder jenem Zuge der Quelle der Ivainsage näher steht als der französische Roman, dann kann es zunächst wenigstens in dieser Episode, in diesem Zuge nicht auf dem letzteren beruhen, es müſste denn sein, daſs es sich wahrscheinlich machen lieſse, der wälsche Bearbeiter habe, indem er willkürlich änderte, zufällig die Version der Quelle wiedergefunden. Damit dieses Kriterium angewandt werden könne, war es denn erforderlich, festzustellen, ob sich über die Herkunft des Ivainstoffes, so wie er im *Ivain* und im Mabinogi vorliegt, etwas ermitteln läſst, und die neueren einschlägigen, von W. Foerster ignorierten oder kurz abgefertigten Arbeiten von Brown, Nitze und Settegast muſsten einer Kritik unterzogen werden. Dabei schien mir möglichste Vollständigkeit in der Wiedergabe der Anschauungen der genannten Gelehrten und ihrer Argumente wünschenswert, damit der Leser in den Stand gesetzt werde, sich ein begründetes Urteil zu bilden, ohne nötig zu haben, auf die betreffenden Arbeiten selbst zurückzugreifen, — um so mehr, als die amerikanischen neusprachlichen Zeitschriften an vielen deutschen Bibliotheken leider noch immer fehlen, eine Lücke, die zur Folge hat, daſs die — von Foerster geradezu mit souveräner Geringschätzung behandelten — Arbeiten der amerikanischen Gelehrten zur Artusepik bei uns noch immer nicht die Beachtung finden, die sie mir zu verdienen scheinen. Da ich mich nun aber in allen drei Fällen im wesentlichen zustimmend verhalte, habe ich die Darstellung der genannten Gelehrten, z. T.

auf Grund eigener Durchsicht des einschlägigen Materiales und unter Benutzung neuerer Literatur, mehrfach ergänzt und mit Ausscheidung von Argumenten, die mir nicht als zugkräftig erschienen, und unter gelegentlicher Verwertung neuer Argumente die Beweisführung für die von ihnen vertretenen Anschauungen, soweit sie mir richtig erscheinen, teilweise selbständig formuliert. Immerhin ist dieser ganze erste Teil in der Hauptsache reproduktiv und kritisch gehalten, er ist, wie bemerkt, erst nachträglich hinzugekommen und hat im Organismus der Untersuchung nur den Zweck, die Gewinnung neuer Kriterien für den zweiten Teil, der das *Ivain-Owein*-Problem behandelt, zu ermöglichen; das Schwergewicht der „*Ivainstudien*" liegt durchaus in diesem zweiten Teil, und um ihn ist es mir vor allem zu tun. Und sollten die Theorien von Nitze und von Settegast, denen ich glaubte beitreten zu müssen, von der Kritik als zu gewagt nicht akzeptiert werden, so würde dadurch doch der Hauptzweck dieser Arbeit, welcher der Nachweis der Unabhängigkeit des kymrischen Mabinogi von Chrétiens *Ivain* ist, nicht gefährdet werden, da ich von den Ergebnissen der beiden genannten Gelehrten im zweiten Teile nur einen sehr vorsichtigen Gebrauch gemacht habe. Dagegen darf m. E. bei der Brownschen These allerdings von einer erheblichen, der Gewifsheit schon recht nahen Wahrscheinlichkeit gesprochen werden, und ich glaubte, unter teilweiser Übernahme der Brownschen Argumente, die Beweisführung mit auf sie basieren zu dürfen. Immerhin bliebe das für *Ivain-Owein* gewonnene Resultat auch dann bestehen, wenn die aus der Ableitung des Ivainstoffes aus einer irischen Feensage gewonnenen Beweismittel gleichfalls ausgeschieden würden; sie befestigen das Ergebnis wesentlich, sind aber nicht schlechthin unentbehrlich.

Wie schon bemerkt, war bei dem Erscheinen von Browns Abhandlung über die Unabhängigkeit des wälschen *Owein* die meinige in wesentlichen Punkten bereits abgeschlossen, — wurde doch ihr Ergebnis schon 1910 in der Edensschen Dissertation mitgeteilt. Ich befinde mich deshalb bezüglich meiner Beurteilung der beiden Texte durchaus nicht in Abhängigkeit von dem amerikanischen Gelehrten, sondern bin selbständig zu der gleichen Anschauung gelangt, die er in seiner Abhandlung vom J. 1912 vertritt. Ich habe seine Argumente, soweit sie mir geeignet erschienen, sämtlich für die Beweisführung mitverwandt, wie die Abhandlung ihm überhaupt sowohl in ihrem ersten wie in ihrem zweiten Teil viel verdankt, aber ich habe nicht unterlassen, es stets ausdrücklich zu vermerken, wo ich von ihm abhängig bin.

Für den zweiten Teil habe ich auch den *Iban* des Münchener Malers Ulrich Füetrer — um 1500 — mit herangezogen. Ihn hat für unser Problem bis jetzt allein Henrici verwertet, der aber nur die Auszüge Michaelers kannte, nicht den vollständigen Text, der meiner Untersuchung zugrunde liegt. Seine Ausführungen sind von der späteren Forschung mit Unrecht ignoriert worden,

obgleich Foerster der Henricische Artikel doch unmöglich entgangen sein kann, erwähnt er die Bearbeitung Füetrers überhaupt nicht; gerade sie aber liefert ein paar gewichtige Argumente für die Unabhängigkeit des Mabinogi von dem französischen Roman.

Ich bemerke noch, dafs die seit 1914 erschienene ausländische Literatur mir gröfstenteils unzugänglich geblieben ist.

Rostock, im Februar 1921.

Rudolf Zenker.

Literaturverzeichnis.

Aarne, Antti, *Leitfaden der vergleichenden Märchenforschung*, Hamina 1913. (*FF Communications no.* 13).

Anniversary Papers by Colleagues and Pupils of George Lyman Kittredge, presented on the completion of his twenty-fifth year of teaching in Harvard University, June 1913, Boston-London 1913.

d'Arbois de Jubainville, H., *Cours de littérature celtique* V: *L'Epopée celtique en Irlande* I, Paris 1892.

Bartsch, Karl, *Denkmäler der provenzalischen Literatur*, Stuttgart 1856.

Bächtold, Jakob, *Der Lanzelet des Ulrich von Zatzikhoven*, Inauguraldissertation, Frauenfeld 1870.

Baudissin, Wolf Graf von, *Guy von Waleis, der Ritter mit dem Rade, übersetzt.* Leipzig 1848.

Bellamy, Félix, *La Forêt de Bréchéliant, la fontaine de Bérenton, quelques lieux d'alentour, les principaux personnages qui s'y rapportent*, Rennes 1896, 2 v.

Brown, Arthur C. L., *Iwain. A study in the origins of Arthurian romance*, Boston 1903 (*Studies and Notes in Philology and Literature* v. VIII).

— — *The knight of the lion. Publications of the Modern Language Association of America* XX, 4 (1905), 673 ff.

— — *Chrétien's „Yvain", Modern Philology* IX, no. 1 (1911), 109 ff.

— — *On the independent character of the welsh Owain. Romanic Review* III (1912), 143 ff.

Brun de la Montaigne, roman d'aventure, p. p. Paul Meyer, Paris 1875 (*Société des anc. textes franç.*).

Buchberger, M., *Kirchliches Handlexikon* II, München 1912.

Bugge, Sophus, *Studien über die Entstehung der nordischen Götter- und Heldensagen*, übers. von Oscar Brenner, München 1889.

— — *The Home of the Eddic Poems, with especial reference to the Helgi-Lays, transl. from the Norwegian by* W. H. Schofield, London 1899 (*Grimm Library* Nr. 11).

Chrétien von Troyes:

Christian von Troyes sämtliche Werke I: *Cliges*, zum ersten Male hgg. von Wendelin Foerster, Halle 1884 (= gr. *Cliges*).

II: *Der Löwenritter* (*Yvain*), hgg. von W. F., Halle 1887 (= gr. *Yvain*).

IV: *Der Karrenritter* (*Lancelot*) *und das Wilhelmsleben* (*Guillaume d'Angleterre*), hgg. von W. F., Halle 1899.

Kristian von Troyes, Yvain (Der Löwenritter). Neue verbesserte Textausgabe mit Einleitung und Glossar, hgg. von W. F., Halle 1891 (*Romanische Bibliothek* V), (= kl. *Yvain*[1]). — *Textausgabe mit Einl. Anm. u. vollständ. Glossar. Zweite umgearbeitete u. vermehrte Auflage*, 1902. — *Dritte vermehrte Auflage*, 1906. — *Vierte verbesserte u. vermehrte Aufl.*, 1912. — *Textausgabe mit Einleitung*, Halle 1913 (*Roman. Bibl.* ohne Nummer).

— — *Wörterbuch zu seinen sämtlichen Werken. Unter Mitarbeit von Hermann Breuer verfaſst und mit einer litterargeschichtlichen und sprachlichen Einleitung versehen von W. Foerster*, Halle 1914 (*Roman. Bibl.* XXI).

Cross, Tom Peete, *The celtic Fée in Launfal, Anniversary Papers Kittredge*, Boston-London 1913, 377.

Daremberg-Saglio, *Dict. des Antiquités*, Paris 1887, I, 2.

Deutsches Heldenbuch. Dritter und vierter Teil: Ortnit und die Wolfdietriche, nach Müllenhofs Vorarbeiten hgg. von A. Amelung und O. Jänicke, B. 1 und 2, Berlin 1871 u. 73.

Ehrismann, Gustav, *Märchen im höfischen Epos*, in *Beiträge zur Geschichte der deutschen Sprache u. Literatur, unter Mitw. von* H. Paul u. W. Braune *hgg. von* E. Sievers, 30, Halle 1905, 14—54.

Flamenca, Le roman de, p. p. Paul Meyer, Paris 1901 (*Bibliothèque franç. du Moyen Age* VIII).

Frazer, J. G., *The Golden Bough, a study in magic and religion*, 3. *ed. Part* I, *v.* I, London 1911. Part. IV: *Adonis Attis Osiris, second edition*, London 1907.

Froissart, *Meliador, p. p.* A. Longnon, Paris 1895—1900, 3 B. (*Société des anc. textes franç.*).

Gerland, G., *Altgriech. Märchen in der Odyssee*, Magdeburg 1869.

Gesta Romanorum, übertr. von J. G. Th. Grässe, Leipzig 1905.

Giraldus Cambrensis, Topographia Hiberniae, ed. J. Dimock, London 1867 (*Rolls series*).

Goossens, Heinrich, *Ueber Sage, Quelle und Komposition des Chevalier au lyon des Crestien de Troyes.* Dissert. von Münster, Paderborn 1883.

Grégoire de Tours, Histoire des Francs, p. p. G. Collon, Paris I, 1886; II, 1893.

Greiner, Walter, *Owein — Ivain. Neue Beiträge zur Frage nach der Unabhängigkeit der kymrischen Mabinogion von den Romanen Chrestiens.* Erster Teil. Leipziger Dissert., Halle 1917.

Griffith, R. H., *Sir Perceval of Gales, a study of the sources of the legend*, Chicago-Illinois 1911.

Grimm, Hermann, *Die Brüder Grimm. Vorrede zur neuen Ausgabe der Kinder- und Hausmärchen, Deutsche Rundschau* 1895, B. 82, S. 85.

Grimm, Jacob, *Deutsche Mythologie*, 4. Ausg. v. E. H. Meyer, 3 B., Berlin 1875 ff.

Grimm, Brüder, *Kinder- und Hausmärchen. Vollständige Ausgabe*, 3 B., Leipzig s. a. (Reclam).

Gruppe, O., *Griechische Mythologie und Religionsgeschichte.* 3 B., München 1906. (Iwan v. Müllers *Handbuch der klassischen Altertums-Wissenschaft*, 5. B., 2. Abt.).

Guest, Lady Charlotte, *The Mabinogion from the Lyfr Coch of Hergest and other ancient welsh mss. with an english translation and notes*, London u. Llandovery 1838ff., 3 *v.*

Güntert, Hermann, *Kalypso*, Halle 1919.

Hamburger, P., *Untersuchungen über U. Fürtrers Dichtung von dem Gral und der Tafelrunde* I, Straſsburger Diss. 1882.

Hamilton, George L., *Storm-making springs: rings of invisibility and protection. — Studies on the sources of the Yvain of Chretien de Troyes, The Romanic Review* II (1911), 355ff.; V (1914), 213ff.

Hartmann von Aue, *Iwein, oder der Ritter mit dem Löwen*, hgg. von Fedor Bech, Leipzig 1902.

Heinrich von dem Türlîn, *Diu Crône*, zum ersten Male hgg. von G. H. F. Scholl, Stuttgart 1852 (*Bibliothek des Literarischen Vereins in Stuttgart* XXVII).

— — *Der Mantel, Bruchstück eines Lanzelotromanes*, hgg. von O. Warnatsch, Breslau 1883 (*Germanistische Abhandlungen* II).

Heinzel, Richard, *Kleine Schriften*, hgg. von M. H. Jellinek und C. von Kraus, Heidelberg 1907.

Henrici, Emil, *Ulrich Füetrers Löwenritter, Zeitsch. f. deutsch. Altertum* 34, N. F. 22 (1890), S. 170.

Hepding, Hugo, *Attis, seine Mysterien und sein Kult*, Gieſsen 1903 (*Religionsgesch. Versuche u. Vorarb.*, hgg. von Dietrich u. Wünsch, I).

Hertz, Wilhelm, *Spielmannsbuch. Novellen in Versen aus dem zwölften und dreizehnten Jahrhundert, übertragen*, 4. Aufl., Stuttgart und Berlin 1912.

Heuckenkamp, Ferdinand, *Le Chevalier du Papegau, nach der einzigen Pariser Handschrift zum ersten Male hgg.*, Halle 1896.

Histoire littéraire de la France XXX (1888).

Holland, W. L., *Crestien von Troies. Eine literaturgeschichtliche Untersuchung*, Tübingen 1854.

Holtzmann, Adolf, *Der Groſse Wolfdietrich*, Heidelberg 1865.

Hull, Eleanor, *The Cuchullin Saga in Irish Literature, being a collection of stories relating to the Hero Cuchullin, transl. from the Irish by various scholars: compiled and edited with Introduction and Notes*, London 1898.

— — *The development of the Idea of Hades in Celtic Literature, Folk-Lore* 18 (1907), 121ff.

Jacobs, J., *More Celtic Fairy Tales*, London 1894.

Jehan, *Les Merveilles de Rigomer, altfranz. Artusroman des XIII. Jhs., nach der einzigen Aumale-Hds. in Chantilly zum ersten Male hgg.* von Wendelin Foerster, Dresden 1908 (*Gesellsch. f. Romanische Lit.* B. 19).

Jiriczek, Otto L., *Die deutsche Heldensage*, 4. Aufl., Berlin u. Leipzig 1918 (*Sammlung Göschen* 32).

Joyce, P. W., *Old celtic romances*, London 1879.

Joyce, P. W., *A social history of ancient Ireland*, 2 v., *second ed.*, London-Dublin 1913.

Keller, Wilhelm, *Das Sirventes „Fadet Joglar" des Guiraut von Calanso. Versuch eines kritischen Textes. Mit Einl., Anmerkungen, Glossar und Indices.* Züricher Dissertation, Erlangen 1905.

Kittredge, George Lyman, *Arthur and Gorlagon. Studies and Notes in Philology and Literature* VIII, Boston 1903, 149—275.

Koberstein, August, *Geschichte der deutschen Nationalliteratur bis zum Ende des sechzehnten Jahrhunderts.* 6. umgearb. Aufl. von Karl Bartsch, Leipzig 1884.

Krumbacher, Karl, *Geschichte der byzantinischen Litteratur*, 2. Aufl., bearb. unter Mitwirk. von A. Ehrhard und H. Gelzer, München 1897.

Liebrecht, Felix, *Des Gervasius von Tilbury Otia Imperialia. In einer Auswahl neu hgg. und mit Anmerkungen begleitet*, Hannover 1856.

Löseth, E., *Le roman en prose de Tristan, le roman de Palamède et la compilation de Rusticien de Pise. Analyse critique.* Paris 1891. (*Bibl. de l'Ecole des Hautes Etudes, sc. phil. et hist.* 82, *fasc.* 1890).

Loth, Joseph, *Les nouvelles théories sur l'Origine des Romans Arthuriens*, *Revue celtique* 13 (1892).

— — *Contributions à l'étude des Romans de la Table Ronde* (I—VII), Paris 1912. No. VIII in *Revue celtique* 34 (1913), 365 ff.

— — *Les Mabinogion du Livre Rouge de Hergest, avec les variantes du Livre Blanc de Rhydderch, trad. du gallois avec une introduction, un commentaire explicatif et des notes critiques. Edition entièrement revue, corrigée et augmentée*, 2 B., Paris 1913.

Lübkers *Reallexikon*, 8. Aufl. von Geffcken-Ziebarth, Leipzig-Berlin 1914.

Lütjens, A., *Der Zwerg in der deutschen Heldendichtung des Mittelalters*, Breslau 1911 (*Germanist. Abhandlungen* H. 38).

Mac Culloch, J. A., *Abode of the Blest* (*Celtic*), in Hastings *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, Edinburg 1909, II, 689 ff.

— — *The religion of the ancient Celts*, Edinburgh 1911.

Malory, Sir Thomas, *Le Morte Darthur*, ed. by H. Oskar Sommer I—III, London 1889—91.

— — *Der Tod Arthurs* (übersetzt von Severin Rüttgers), 3 B. s. a., Leipzig, Inselverlag.

Mannhardt, W., *Wald- und Feldkulte.* 2. Aufl. von W. Heuschkel II: *Antike Wald- und Feldkulte aus nordeuropäischer Ueberlieferung erläutert*, Berlin 1905.

Marx, August, *Griechische Märchen von dankbaren Tieren und Verwandtes.* Heidelberger Diss., Stuttgart 1889.

Maury, Alfred, *Croyances et Légendes du Moyen Age, nouv. édition des Fées du Moyen Age et des Légendes Pieuses, publ. d'après les notes de l'auteur p.* A. Longnon *et* G. Bonet-Maury, *avec une préface de* M. Michel Bréal, Paris 1896.

Mélanges Chabaneau, Erlangen 1907 (= *Roman. Forschungen*, hgg. von Karl Vollmöller 23).

Mélanges de Philologie Romane, dédiés à Carl Wahlund, *à l'occasion du cinquantième anniversaire de sa naissance,* Mâcon 1896.

Merlin, roman en prose du XIIe siècle, publié avec la mise en prose du poème de Merlin de Robert de Borron d'après le ms. appartenant à M. Alfred H. Huth p. G. Paris et J. Ulrich, 2 *v.*, Paris 1886 (*Soc. des anc. t. fr.*).

Le Roman de Merlin or the early history of King Arthur, ed. H. O. Sommer, London 1894.

Meyer, Kuno and Alfred Nutt, *The Voyage of Bran Son of Febal to the Land of the Living,* 2 *v.*, London 1895, 1897 (*Grimm Library no.* 4 u. 6).

Michaeler, Karl, *Iwain, ein Heldengedicht vom Ritter Hartmann der nächst um die Zeiten K. Friedrich Rothbarts lebte, zur Seite nach heutiger Mundart erkläret, mit Vorberichten, Anmerkungen und einem Glossarium versehen,* Wien 1786. 2 B.

Miscellanea di Studi critici ed. in onore di Arturo Graf, Bergamo 1903.

Morgan, Louise B., *The source of the Fountain-Story in the Yvain, Modern Philology* VI (1909), 331—41.

Neckam, Alexander, *De natura rerum, ed.* Th. Wright, London 1883.

Nicholson, Edward Williams Byron, *Keltic Researches. Studies in the History and distribution of the ancient Goidelic Language and Peoples,* London 1904.

Nitze, William A., *A new source of the „Yvain", Modern Philology* III (1905/6), 267 ff.

— — *The Fountain Defended, Modern Philology* VII (1909), 145 ff.

Norden, E., *P. Vergilius Maro Aeneis Buch* VI, 2. Aufl., Leipzig - Berlin 1916.

Nutt, Alfred, *Studies on the Legend of the Holy Grail,* London 1888.

O'Curry, E., *Lectures on the Manuscript Materials of ancient irish history,* Dublin 1861.

O'Grady, Standish H., *Silva Gadelica,* 2 *v.*, London-Edinburgh 1892.

Ordericus Vitalis, *Historia ecclesiastica, emend.* Augustus le Prevost II, Paris 1840.

Ortnit und die Wolfdietriche s. *Deutsches Heldenbuch.*

Osterwald, Karl Wilhelm, *Iwein, ein keltischer Frühlingsgott, ein Beitrag zur comparativen Mythologie.* Separat-Abdruck aus dem Programm des Gymnasium zu Merseburg, Halle 1853.

Païen de Maisières, La Demoisele à la Mule (*La Mule sanz Frain*), *conte en vers du cycle arthurien, nouv. éd. crit. par* Boleslas Orłowski, Paris 1911.

Panzer, Friedrich, *Merlin und Seifrid de Ardemont von Albrecht von Scharfenberg. In der Bearbeitung Ulrich Füetrers hgg.,* Tübingen 1902 (*Bibliothek des Literar. Vereins in Stuttgart* CCXXVII).

Paris, Gaston, *La littérature française au moyen âge, 4me éd.,* Paris 1909.

— — *Poèmes et légendes du moyen âge,* Paris 1900.

Paton, Lucy Allen, Ph. D., *Studies in the Fairy Mythology of Arthurian Romance,* Boston, U. S. A., 1903 (*Radcliffe College Monographs no.* 13).

Pauly-Wissowa, *Realencyclopaedie des classischen Altertums* V, 1905.
Perceval le Gallois ou le Conte du Graal, p. p. Ch. Potvin, Mons 1866—71, 6 *v.*
Sir Perceval of Gales, hgg. von J. Campion u. F. Holthausen, Heidelberg 1913 (*Alt- und mittelengl. Texte* hgg. von L. Morsbach u. F. Holthausen, B. 5).
Piper, Otto, *Burgenkunde*, 3. Aufl., München 1912.
Piquet, F., *Étude sur Hartmann d'Aue*, Paris 1898.
Pitrè, *Fiabe, Novelle e Racconti popolari siciliani* II, Palermo 1875 (*Bibl. delle Trad. popol. sic.* V).
Poisson, G., *L'origine celtique de la légende de Lohengrin, Revue celt.* 34 (1915), 182 ff.
Preller, L., *Römische Mythologie*, 3. Aufl. von H. Jordan, 2 B., Berlin 1881—1883.
Prokop, *Gothenkrieg*. Übers. von Dr. D. Coste, Leipzig 1885 (*Geschichtschreiber der deutschen Vorzeit. Zweite Gesamtausgabe. Sechstes Jahrhundert.* B. III).
Pschmadt, Carl, *Die Sage von der verfolgten Hinde. Ihre Heimat und Wanderung, Bedeutung und Entwicklung mit besonderer Berücksichtigung ihrer Verwendung in der Literatur des Mittelalters.* Greifswalder Dissertation, Greifswald 1911.
Radermacher, Ludwig, *Das Jenseits im Mythos der Hellenen. Untersuchungen über antiken Jenseitsglauben*, Bonn 1903.
Rauch, Christian, *Die wälische, französische und deutsche Bearbeitung der Iweinsage*, Göttinger Dissert., Berlin 1869.
Reich, Hermann, *Der Mimus* I[2], Berlin 1903.
Rhŷs, John, *The Hibbert Lectures* 1886: *Lectures on the Origin and Growth of Religion as illustrated by Celtic Heathendom*, London-Edinburg 1888.
Robert, P. Ch., *Les phases du Mythe de Cybèle et d'Atys rappelées par les médaillons contorniates. Revue numism.*, 3e *série*, III, Paris 1885, 34.
Roscher, W. H., *Ausführliches Lexikon der griechischen und römischen Mythologie*, Leipzig 1884 ff.
Saintyves, *Les Saints successeurs des Dieux*, Paris 1907.
Sandys, S., *A History of classical Scholarship*, 2. *ed.*, Cambridge 1906.
San-Marte (A. Schulz), *Die Arthur-Sage und die Mährchen des rothen Buchs von Hergest*, hgg., Quedlinburg u. Leipzig 1842 (*Biblioth. der gesammten deutschen National-Literatur*, Abth. II, B. 2).
— — *Beiträge zur bretonischen und celtisch-germanischen Heldensage.* Quedlinburg u. Leipzig 1847 (Ebenda Abth. II, B. 3).
Saran, Franz, *Wirnt von Grafenberg und der Wigalois*, Paul u. Braunes *Beiträge zur Geschichte der deutschen Sprache* 21 (1896), 252 ff.
Schanz, M., *Geschichte der röm. Literatur* II, 2, 2. Aufl., München 1901.
Schneider, Hermann, *Die Gedichte und die Sage von Wolfdietrich*, München 1913.
Schoepperle, Gertrude, *Tristan and Isolt. A Study of the Sources of the Romance.* 2 *v.*, Frankfurt a. M. — London 1913 (*New York University. Ottendorf Memorial Series of Germanic Monographs No.* 3 u. 4).

Seeck, Otto, *Geschichte des Untergangs der antiken Welt*, 2 B., Berlin 1895—1901.

Seehausen, Walther, *Michel Wyssenherres Gedicht „Von dem edeln hern von Bruneczwigk, als er über mer fure“ und die Sage von Heinrich dem Löwen*, Breslau 1913 (*Germanist. Abhandlungen*, hgg. von F. Vogt, Heft 43).

Settegast, Franz, *Antike Elemente im altfranzösischen Merowingercyklus*, Leipzig 1907.

— — *Das Polyphemmärchen in altfranzösischen Gedichten. Eine folkloristische-literargeschichtliche Untersuchung*, Leipzig 1917.

Sommer, H. Oskar, *The Vulgate Version of the Arthurian Romances ed. from Manuscripts in the British Museum, vol. VII Supplement: Le Livre d'Artus, with Glossary*. Washington, *The Carnegie Institution of Washington* 1913.

Sparnaay, H., *Ueber die Laudinefigur, Neophilologus* III (1918), 122—29.

Stokes, Wh., und E. Windisch, *Irische Texte mit Uebers. u. Wörterbuch*, Extraband zu Serie I bis IV, Leipzig 1905.

Strabo's *Erdbeschreibung*, übers. von A. Forbiger, I, Berlin 1856.

Strucks, Carsten, *Der junge Parzival in Wolframs von Eschenbach Parzival, Crestiens von Troyes „conte del gral“, im englischen „Syr Percyvelle“ und im ital. „Carduino“*, Münsterer Dissertation, Borna-Leipzig 1910.

Thiele, Georg, *Der lateinische Aesop des Romulus und die Prosafassungen des Phädrus. Krit. Text mit Komment. u. einleit. Untersuchungen*, Heidelberg 1910.

Thimme, Adolf, *Das Märchen*, Leipzig 1909 (*Handbücher der Volkskunde* II).

Thurneysen, Rudolf, *Sagen aus dem alten Irland*, Berlin 1901.

Toutain, J., *Les Cultes païens dans l'empire romain* I, Paris 1907 (*Bibliothèque de l'Ecole des Hautes Etudes, Sciences religieuses* 20).

Tristan, *Le Roman de, par Béroul et un anonyme, p. p.* Ernest Muret, Paris 1903.

Ulrich von Zatzikhoven, *Lanzelet*, hgg. von K. A. Hahn, Frankfurt a. M. 1845.

Vettermann, E., *Die Balen-Dichtungen und ihre Quellen*, Halle 1918, (*Beihefte zur Zeitschr. für roman. Philol.*, LX).

De La Villemarqué, Hersart, *Les romans de la Table Ronde et les contes des anciens Bretons, 3e édition*, Paris 1860.

Vogt, Friedrich, *Dornröschen-Thalia, Germanistische Abhandlungen* (Festschrift für Weinhold), 1896, 195.

Weicker, G., *Der Seelenvogel in der alten Literatur u. Kunst*, Leipzig 1902.

Weston, Jessie L., *The Legend of Sir Gawain, Studies upon its original scope and significance*. London 1897 (*Grimm Library no.* 7).

— — *The Three Day's Tournament. A Study in Romance and Folk-Lore*, London 1902 (*Grimm Library no.* 15).

— — *The Legend of Sir Lancelot du Lac. Studies upon its Origin, Development, and Position in the Arthurian Romantic Cycle*, London 1901 (*Gr. L.* no. 12).

— — *The Legend of Sir Perceval* I, London 1906 (*Gr. L. no.* 17 u. 19).

Wentz, W. Y. Evans, *The Fairy-Faith in Celtic Countries*, Oxford Univ. Press, London, New York, Toronto, Melbourne 1911.

Wilamowitz-Moellendorff, Ulrich von, *Die Ilias und Homer*, Berlin 1916.

Windisch, Ernst, *Die altirische Heldensage Táin bó Cúalnge, nach dem Buch von Leinster in Text u. Uebers. mit einer Einl.*, Leipzig 1905. (= *Irische Texte mit Uebers. u. Wörterb.* hgg. von Wh. Stokes u. E. Windisch, Extraband zu Serie I bis IV, Leipzig 1905).

— — *Das keltische Brittannien bis zu Kaiser Arthur. Des XXIX. Bandes der Abhandl. der Philol.-Hist. Klasse d. k. sächs. Ges. d. Wissensch. no.* VI, Leipzig 1912.

— — *Kurzgefasste irische Grammatik*, Leipzig 1879.

Wirnt von Gravenberg, *Wigalois*, hgg. von F. Pfeiffer, Leipzig 1847.

Wissowa, G., *Religion und Kultus der Römer*, 2. Aufl., München 1912 (*Handbuch der klass. Altertums-Wissenschaft, hgg.* von Iwan von Müller V, 4. Abt.).

Zenker, Rudolf, *Boeve-Amlethus. Das altfranzösische Epos von Boeve de Hamtone und der Ursprung der Hamletsage*, Berlin 1904 (*Literarhistorische Forschungen*, hgg. von J. Schick und M. Frh. von Waldberg, H. XXXII).

— — *Zur Mabinogionfrage. Eine Antikritik*, Halle 1912.

Zimmer, Heinrich, *Keltische Studien*, 2. Heft, Berlin 1884.

— — *Keltische Studien, Zs. f. vergl. Sprachforschung* 28 (N. F. 8; 1887).

— — *Keltische Studien* II. *Brendans Meerfahrt, Zs. für deutsch. Altert.* 33 (N. F. 21; 1889).

— — *Ueber direkte Handelsverbindungen Westgalliens mit Irland im Altertum u. frühen Mittelalter, Sitzungsber. der k. preuss. Akad. der Wissensch.* 1909, I, 363 ff.

I.

Die sagengeschichtlichen Quellen der Ivaindichtung

1. Ältere Arbeiten.[1]

Daſs die Erzählung von Ivain und Laudine in letzter Linie auf mythischer Grundlage beruhe, war schon die Ansicht von K. W. Osterwald[2]; er erblickt in ihr die Rationalisierung eines keltischen Vegetationsmythus: Laudine ist ihm „die schöne Erdgöttin ..., die während des Winters in der Unterwelt weilt und im Frühjahr von dem schönen Frühlingsgott durch Überwindung feindlicher Winterdämonen erworben wird". Der Wald Breceliande, in dem Laudines Schloſs liegt, ist „die andere, d. h. die unterirdische Welt", die Herde, die der riesenhafte Hirt weidet, symbolisiert den reichen Segen der Erde, der während des Winters in der Unterwelt geborgen wird, die immergrüne Linde „den der Vergänglichkeit enthobenen Pflanzensegen der Erde"; O. erinnert unter Bezugnahme auf die irischen Elfenmärchen der Gebrüder Grimm[3] an die keltische Vorstellung von einer schönen unterirdischen Welt, das Elfenreich der irischen Sage, womit er die antike Vorstellung von den Inseln der Seligen u. ä. in Parallele setzt. Das Falltor, durch dessen Niedersausen Ivain im Torweg eingeschlossen wird, vergleicht er mit dem Gattertor der Hel, der nordischen Totengöttin, welches den zerschmettert, der unberufen in die Unterwelt eindringen will.[4] In dem Gemahl der Laudine sieht er „den finsteren winterlichen Dämon, dessen widerwillige Braut oder Gattin Laudine so lange sein muſs, bis der lichte Frühlingsgott ihn erlegt und sich zum rechtmäſsigen Gemahl der schönen Erdgöttin macht". Er weist darauf hin, daſs das kymrische Mabinogi (*Mb*) ihn den schwarzen Ritter nennt.

Diese Aufstellungen Osterwalds entbehren freilich der Begründung: er hat es unterlassen, den Nachweis zu liefern, daſs

---

[1] Vgl. zu dem Folgenden A. C. L. Brown, *Iwain* S. 19ff.

[2] *Iwein, ein keltischer Frühlingsgott, ein Beitrag zur komparativen Mythologie.* Separat-Abdruck aus dem Programm des Gymnasiums zu Merseburg, Halle 1853.

[3] Croker, Th. C., *Irische Elfenmärchen*, übers. von den Brüdern Grimm, Leipzig 1826.

[4] Auf das Tor der Hel weist, gelegentlich Hartmanns, auch hin K. Simrock, *Altdeutsches Lesebuch in neudeutscher Sprache*, Stuttgart 1854, S. 230.

wirklich ein derartiger keltischer Vegetationsmythus von einem Frühlingsgotte und seiner Verbindung mit der Erdgöttin existierte. Trotzdem hat O., wie ich glaube, in wesentlichen Punkten vollkommen richtig gesehen; denn in der Tat scheint, wie Forschungen der neuesten Zeit dargetan haben, ein Vegetationsmythus die letzte Quelle der Ivaindichtung zu bilden, nur ist es kein keltischer, sondern ein antiker Mythus, der allerdings vermutlich durch das Medium der irischen Sage hindurchging, bevor er in der französischen Dichtung zu einem Rittermärchen umgestaltet wurde, s. das Nähere in Kap. 5. Richtig ist ferner, dafs der Zauberwald Breceliande, genauer: die Quellenlandschaft im Walde Breceliande und Laudines Schlofs, die jenseitige Welt des keltischen Mythus widerspiegeln, und richtig ist auch, dafs diese jenseitige Welt ursprünglich vermutlich unterirdisch gedacht war; das ist m. E. durch die scharfsinnigen Forschungen Arthur C. L. Browns, mit denen wir uns eingehend zu befassen haben werden, aufser Zweifel gesetzt. Osterwalds Arbeit verdient deshalb, wenn sie auch wissenschaftlich unzureichend ist und sich viel zu sehr im allgemeinen bewegt, keineswegs das schlechthin wegwerfende Urteil, mit dem W. Förster[1] glaubt, sie abfertigen zu können.

W. Förster[2] selbst wollte bekanntlich früher den Kern der Ivaindichtung erblicken in der orientalischen Sage von der leichtgetrösteten Witwe: „Sehen wir schärfer zu, so finden wir, dafs, abgesehen von der Örtlichkeit (Broceliande usf.) und den Namen der handelnden Personen, keine Spur von keltischem Stoff zu finden ist ... Der Kern des Löwenritters ist vielmehr ein alter Bekannter, der aus weiter Ferne auf vielen Umwegen nach Frankreich gekommen war, nämlich die Sage von der leicht getrösteten Witwe, die in der Variante der „Matrone von Ephesus“ am bekanntesten ist. Um diesen Kern ist alles andere gewickelt“. Indessen hat schon Mussafia[3] Försters These als durchaus unhaltbar bezeichnet, und in gleichem Sinne hat sich A. Ahlström[4] geäufsert. Mussafia hebt mit Recht hervor, dafs das wesentliche Merkmal jener Sage ihre satirische Tendenz sei, welche Chrétiens Darstellung durchaus fremd ist. Neuerdings hat dann Arthur C. L. Brown in den beiden ersten Kapiteln seines unten ausführlich zu besprechenden *Iwain* Försters These schärfer ins Auge gefafst und gezeigt, dafs die Geschichte von der Matrone von Ephesus mit dem Chrétienschen Roman nichts gemein hat als die beiden Motive: 1. eine Zofe, welche die Partei des Helden ergreift, und 2. eine Witwe, die sich bald nach dem Tode ihres ersten Gatten wieder vermählt. Beide Züge sind offenbar so alltäglicher Art, dafs aus ihrem Auftreten in zwei ver-

---

[1] Kl. *Ivain*⁴, S. LIII, Anm.

[2] Zuerst im gr. *Cligès* 1884, S. XVI f., dann im gr. *Ivain* 1887, S. XX—XXI f.; genauere Begründung im kl. *Ivain* 1891, S. XI f.

[3] *Literaturbl. f. germ. u. rom. Phil.*, 1889, Sp. 221.

[4] *Mélanges de Philol. Rom., dédiés à C. Wahlund*, Mâcon 1896, S. 289 ff.

schiedenen Sagenstoffen für deren Zusammenhang gar nichts geschlossen werden kann.[1] Die Matrone-von-Ephesus-Hypothese ist damit beseitigt. Förster hat sie denn auch zuletzt selbst aufgegeben,[2] indem er sich der Ansicht von van Hamel anschliefst, wonach der Erzählung von der Vermählung Ivains mit Laudine die Jocaste-Episode im *Roman de Thèbes* zu Grunde läge; er glaubt, in dieser Tatsache zugleich einen entscheidenden Beweis für die Abhängigkeit des *Mb* vom *Ivain* gefunden zu haben. Demgegenüber war ich in der Lage, zu zeigen,[3] dafs die geringfügigen Übereinstimmungen, welche die beiden Episoden aufweisen, in keiner Weise genügen, die Laudine-Episode aus der Jocaste-Episode abzuleiten, sie vielmehr ihre befriedigende Erklärung finden durch die Annahme, in Chrétiens Darstellung seien ein paar Reminiszenzen aus dem Thebenroman eingeflossen.

---

[1] W. A. Nitze, *Modern Philol.* III (1905/6), S. 267 hat Brown entschieden zugestimmt. Förster im kl. *Yvain* 1906, S. XLIX, Anm. 1, dann in der 4. Aufl., 1912, S. L, Anm. 1, und im *Wörterbuch*, 1914, S. 124*, Anm. 1 (die Anmerkungen in der 3. und 4. Auflage stimmen wörtlich überein, abgesehen von einem längeren Zusatz in der 4. Aufl. S. LI, Z. 17 von unten, bis S. LII, Z. 13 von oben, in dem F. endlich auf den Inhalt der Brownschen Abhandlungen etwas näher eingeht; die Anm. im *Wörterbuch* ist wieder ein genauer Abdruck derer in der 4. Aufl.), wozu noch zu rechnen ist S. 234*f., macht Brown zum Vorwurfe, dafs er seine — Försters — „Zurückweisung der unberechtigten und auf einem Mifsverständnis beruhenden Angriffe auf sein Witwenmotiv“ im kl. *Yvain*, 1. und 2. Aufl. — 1891 und 1902 — sowie seine Exkurse in der *Karre*, 1899, und seinen Märchenexkurs im kl. *Yvain*, 1902, nicht erwähnt habe. Dieser Vorwurf ist indes, was die 2. Aufl. des kl. *Yvain* betrifft, doch insofern nicht berechtigt, als, wie F. selbst bemerkt, Browns *Iwain* bereits 8 Monate nach jener 2. Aufl. erschien und das Ms. nach B.'s Aussage S. V schon 1900 abgeschlossen war; das Witwenmotiv aber wird, wie gesagt, von B. in den beiden ersten Kapiteln behandelt. Auf die *Karre* brauchte Brown nicht Bezug zu nehmen, da diese sich mit dem Stoff des *Ivain* gar nicht befafst und B. auf die allgemeinen Fragen der Herkunft der *matière de Bretagne* und die Frage des Verhältnisses der Mabinogion zu den französischen Romanen, die allein Förster bespricht, hier gar nicht eingeht. Die Berücksichtigung von Försters Bemerkungen im kl. *Yvain* würde aber auch an Browns Ergebnis gar nichts geändert haben. Denn F. beschränkt sich hier darauf, gegenüber Mussafia den Nachweis zu versuchen, dafs die Darstellung im *Ivain*, ebenso wie in der Geschichte von der Matrone von Ephesus, eine boshafte, ironisch gefärbte sei. Dieser Nachweis ist jedoch nicht gelungen: Chrétiens Darstellung ist vielmehr rein naiv; weit entfernt, die Vermählung Laudines mit Ivain unerhört oder auch nur tadelnswert zu finden, rechtfertigt er sie vielmehr mit der Notwendigkeit, dafs ein Verteidiger für die Quelle da sei; ich stelle fest, dafs mit keiner Silbe bei Chrétien von Liebe Laudines zu Ivain die Rede ist. In keiner der von F. zitierten Stellen kann ich eine Spur von Satire erblicken. Auch wenn es V. 2167 ff. heifst: „Jetzt ist Herr Yvain der Gebieter und der Tote ist ganz vergessen. Der, der ihn tötete, ist der Gatte, und sie liegen beisammen . . .“, so wird damit einfach das Erzählte nochmals kurz resümiert, und höchstens kann man in den Worten des Dichters den Ausdruck der Verwunderung sehen über die seltsamen Fügungen des Schicksals, welches denjenigen, der den Gatten getötet hat, zum Gemahl der Witwe werden läfst.

[2] Kl. *Yvain*[4], 1912, S. XXXII—XXXIV; *Zs. f. rom. Phil.* 36 (1912), S. 734, Anm. 1; *Kristian von Troyes Wörterbuch*, 1914, S. 106 ff.

[3] Behrens' *Zs.* 41[1] (1913), 140 ff.

Nachdem, wie wir sahen, schon Osterwald die Quelle der Ivaindichtung in keltischem Mythus gesucht hatte, äufserte Alfred Nutt 1887[1] die Vermutung, dem Mabinogi von der *„Dame von der Quelle"*, das ja inhaltlich im wesentlichen mit dem *Ivain* übereinstimmt, möge zu Grunde liegen eine Feengeschichte vom Typus der *Goldenlock's story*. Die Ansicht, dafs der *Ivain* die Rationalisierung einer keltischen Feensage darstelle, vertrat dann gegenüber Försters These von der „Matrone von Ephesus" als Kern der Erzählung auch G. Paris 1890,[2] der im *Ivain* erblickt eine abgeänderte Form des gleichen Themas, welches sich auch im Lai von *Guingamor*, in der Chanson von *Ogier le Danois*, im *Tannhäuser* u. a. findet: *„le héros quitte une fée, dont il est devenu l'époux, avec l'intention de revenir, et il oublie une promesse qu'il lui a donnée ou une défense qu'elle lui a faite; l'anneau que la ‚dame de la fontaine' (certainement une fée dans la version originaire) fait enlever à Ivain rappelle des incidents analogues de plusieurs contes qui ont la même donnée"*. Die Bezeichnung „Dame von der Quelle" sei später nicht mehr verstanden worden — G. Paris verweist auf *Guingamor* V. 122 (l. 422, s. *Romania* 8, S. 56) — und sei der Anlafs, dafs man die keltische Sage von einer Quelle, deren Berührung Sturm hervorrief, und das ritterliche Motiv des Zweikampfes um den Besitz der Quelle einfügte, — beides Motive, welche der Sage von Haus aus fremd waren.

Der Auffassung von G. Paris stimmte zu E. Muret,[3] desgleichen im allgemeinen Axel Ahlström, 1896,[4] der aber die Sage speziell auf das Märchen von den Schwanenjungfrauen zurückführen will, das auch den Lais von *Guingamor* und *Graelent* zu Grunde liege. Eine Erinnerung daran sei geblieben in der Bezeichnung der Heldin als *„la dame de la fontaine"*: *„Plus tard, quand la provenance véritable de ce nom fut oubliée, il fallut en chercher une explication quelconque; quoi de plus naturel que de recourir à la légende bretonne de la fontaine merveilleuse, racontée le plus souvent à propos de la fontaine de Barenton? Le guerrier qui, au moins dans quelques versions, défendait la fontaine fut naturellement regardé comme le mari de ‚la dame de la fontaine'. Il fallait donc que le héros combattît et tuât ce guerrier, c'est-à-dire le mari de la dame dont, d'après le conte originaire, il devait obtenir l'amour bien à la hâte"*.

Da Zimmer gezeigt hat, dafs die Lais von *Graelent* und von *Guigemar* beide in der westlichen Bretagne lokalisiert sind, glaubt Ahlström auch in der Bezeichnung des Helden als *„Chevalier au lion"* ein Argument für die Richtigkeit seiner Vermutung erblicken zu dürfen: der Vater Guigemars werde nämlich V. 30 genannt *„sire de Liun"* und der Sohn habe natürlich den gleichen Namen getragen. Als die Geschichte in Gegenden gelangte, wo man von

[1] *The Celtic Magazine* XII, 555.
[2] In seiner Anzeige des gr. *Ivain* in der *Romania* 17, 335.
[3] *Revue critique* 29, 67.
[4] A. a. O. S. 289.

dem *Léonnois*, dem „*pays de Léon*“ nichts wuſste, habe man aus dem *sire de Liun* einen *sire* oder *chevalier au lion* gemacht und dem Helden nun einen Löwen als Begleiter gegeben.

Indessen sind irgendwie ausreichende Anhaltspunkte, um den *Ivain* gerade aus dem Schwanenjungfrauenmärchen abzuleiten, in der Dichtung nicht gegeben; ich verweise auf die ausführliche Kritik der Ahlströmschen Arbeit bei Brown.[1] Was die gewiſs sinnreiche Herleitung des Löwenmotives aus der Bezeichnung des Vaters des Helden als „*sire de Liun*“ betrifft, so nennt G. Paris den Gedanken m. E. mit Recht „*assez forcé*“.[2]

In knapper Form hat über „*Die Quellen des Ivain*“ dann gehandelt G. Baist, 1897.[3] Er lehnt die Vermutung von G. Paris und Ahlströms Annahme von Beziehungen des Stoffes zur Schwanenfrauensage ab und will den ersten und zweiten Teil der Dichtung auf verschiedene Grundlagen zurückführen.

Als Ausgangspunkt des ersten Teiles betrachtet er die Sturmquelle von Breceliande und schlieſst daraus „auf ein genau lokalisiertes bretonisches Märchen“. Er weist aber darauf hin, daſs Chrétien im Hinblick auf die wörtliche Übereinstimmung zwischen *Ivain* V. 577 ff. und Wace, *Roman de Rou* V. 6418 ff. „seine nähere Kenntnis des Zaubers mindestens zum Teil aus Wace genommen hat“; es bleibe danach „die Möglichkeit, daſs Chrétien eine von irgend einer Wetterquelle erzählte Geschichte erst auf die von Wace genannte übertragen hat“. Baist vermutet, daſs der gastfreie Schloſsherr und der riesenhafte Hirte „von Haus aus in etwas engerer Beziehung zu dem Abenteuer gestanden seien“. Er hebt den märchenhaften Charakter der Hirtengestalt hervor, „deren Erfindung Chrétien selbst kaum zuzutrauen ist“, und sieht in der mehrfachen Zurechtweisung (durch den Schloſsherrn und den Hirten), der Kontrastierung eines Ersten, dem es fehlschlägt, und eines Zweiten, dem es glückt (Calogrenant-Ivain), der Wiederholung der Einzelheiten bei beiden, Kennzeichen des Märchenstils. Die Gestalt des Hirten ist ihm traditionell: „die wundersamen Hirten sind ein charakteristisches Inventarstück“, — er verweist auf den riesenhaften Stierhüter in dem irischen *imrama* von Maelduins Meerfahrt (d'Arbois de Jubainville, *Cours de Litt. celt.* V, 472), woraus aber Herkunft der Fabel aus Wales noch nicht gefolgert werden dürfe. Die Heldin ist auch ihm eine Überirdische. Ihr Besitz werde in dem zu Grunde liegenden Märchen ohne weiteres an den Sieg des Helden geknüpft gewesen sein, „der psychologisch-politische Konflikt und seine Lösung ist echt christianisch“. Im Märchen pflegt der Gewinn auſserirdischen Eheglückes mit dessen Verlust zu enden, wie es auch bei Chr. zunächst der Fall sei. „Eine minder häufige Form ist jene, welche ein verscherztes Glück wieder-

---

[1] *Iwain* S. 20—22.
[2] In seinem Referat *Romania* 26 (1897), 106.
[3] *Zs. f. rom. Phil.* 21, 402—5.

gewinnen läſst. Ausführliche Erzählung von Gewinn und Wiedergewinn ist Kontamination zweier Märchen unter Verlust des einheitlichen Interesses". Der erste Teil trage stofflich den Charakter eines Lais, nicht den eines Romans.

Hiernach vertritt Baist trotz des geäuſserten Widerspruchs im wesentlichen die Anschauung von G. Paris, von dem er in der Hauptsache nur darin abweicht, daſs er die Wetterquelle als einen ursprünglichen Bestandteil des Märchens, nicht, wie jener, einen späteren Einschub ansieht. Auch für ihn ist die Grundlage der Dichtung ein keltisches Feenmärchen: gerade für diese Märchen ist es charakteristisch, daſs auf den Gewinn der Gunst der Fee häufig deren Verlust folgt, während sich für das Märchen im allgemeinen, bei der unendlichen Verschiedenheit der Stoffe, eine solche Behauptung schwerlich aufstellen läſst. Daſs das Verhältnis, in dem bei Chrétien Ivain zu Laudine erscheint, gerade dem Verhältnis entspricht, in dem die Feen der keltischen Sage zu den Helden zu stehen pflegen, mit denen sie sich verbinden, betont Brown,[1] der sich der Ansicht von Alfred Nutt[2] anschlieſst, wonach die typische Heldin des Artusromanes ein Reflex der spezifisch keltischen Fee ist. Ob dieses Märchen bretonischer oder wälscher Herkunft sei, läſst Baist unentschieden: er wagt weder jene aus der Lokalisierung der Quelle in der Bretagne, noch diese aus dem Vorkommen eines riesenhaften Hirten in einem irischen Schiffermärchen mit Bestimmtheit zu folgern.

Was den zweiten Teil anlangt, in dem Ivain die verlorene Gunst Laudines wiedergewinnt, so denkt B. an die Möglichkeit, daſs hier ein zweites Märchen mit dem ersten kontaminiert worden sei. Indessen vermag er aus der Betrachtung der einzelnen Elemente der Erzählung eine Bestätigung einer derartigen Auffassung nicht zu gewinnen.

Ivains Wahnsinn, meint er, sei eine Erfindung Chrétiens, die durch die *Folie Tristan* angeregt wurde, wie Ivains Waldleben durch Tristans Waldleben.

Der dankbare Löwe ist in letzter Linie griechisch-römischen Ursprungs, in der Kreuzzugszeit wurde das Motiv ins Ritterliche übersetzt, Chrétien hat die Kreuzfahrererzählung „von ihrem natürlichen Schauplatz nach Britannien verlegt, ihren Schluſs, den er nicht brauchen konnte, abgeschnitten".

Auch die weiteren Abenteuer bieten keinen Anhalt, sie als Durchgangspunkte „einer Wunderreise, die zur Geliebten führt", zu denken. Es war Chrétien darum zu tun, der Geschichte einen glücklichen Ausgang zu geben: „Er führt zu seinem etwas matten Schluſs durch eine Reihenfolge von zum Teil spannend, aber im Grund doch sehr äuſserlich verknüpften Abenteuern, die den höflschen Erzählerzwecken dienen, die Ungnade der Herrin eine

[1] *Iwain* S. 26.
[2] *Studies on the Legend of the Holy Grail* S. 232 ff.

neue und gesteigerte Wirkung haben lassen, die Trefflichkeitsmotive beim Helden durch Umbildung des altepischen Freundeskampfes typisch erweitern, und die zum guten Teil das Ausspielen des neuen brillanten Dekorationsstückes, des zahmen Löwen, bezwecken".

Ich bemerke zu diesen die Genesis des zweiten Teiles betreffenden Darlegungen Folgendes:

Dafs Ivains Wahnsinn der Narrheit Tristans nachgebildet sein sollte, ist kaum anzunehmen. Tristan geberdet sich als Narr, um sich Isolde nähern zu können, Ivain ist in der Verzweiflung über den Verlust Laudines wirklich vom Wahnsinn befallen worden. Beide Motive sind doch zu verschieden, als dafs das eine aus dem anderen abgeleitet werden dürfte.

Ebensowenig kann m. E. das einsame Waldleben Ivains während der Dauer seines Irrsinns dem Dichter inspiriert sein durch das glückliche Waldleben, das Tristan in Isoldens Gesellschaft führt, — auch hier ist der Wesensunterschied der Motive doch allzu grofs; das würde freilich die Entlehnung einzelner Züge aus der in Rede stehenden Episode des Tristanromans nicht ausschliefsen.

Wahnsinn sowohl wie Waldleben stammen, wie die folgenden Blätter zeigen werden, aus anderer Quelle.

Über das Motiv vom dankbaren Löwen wird später in einem besonderen Kapitel gehandelt werden. Ich stimme hier Baist im wesentlichen zu, doch kann das Motiv nicht, wie er meint, von Chrétien selbst in die Geschichte eingeführt sein, da es sich auch im *Mb* von *Owein* findet, und dieses, wie wir sehen werden, von Chrétien unabhängig ist.

Von den folgenden Abenteuern ist der Kampf mit dem Riesen auch nicht durch Ch. selbst eingefügt, da er sich gleichfalls im *Mb* findet, und das nämliche gilt von dem Zweikampf Ivains mit dem Ankläger Lunetes, dem Seneschall, dem im *Mb* die beiden *valets* entsprechen. Ebenso mufs das Abenteuer von der *Pesme Aventure* schon in Chr.'s Vorlage enthalten gewesen sein, da es, wie wir sehen werden, im Kern dem im *Mb* angehängten Abenteuer vom *Noir Oppresseur* entspricht, und den glücklichen Ausgang der ganzen Geschichte hat das *Mb* gleichfalls. Ich kann deshalb der Auffassung Baists nicht beistimmen, dafs der zweite Teil der Dichtung eine Schöpfung Chrétiens sei, wohl aber wird die Geschichte der beiden Töchter des Herrn vom schwarzen Dorn von Chr. selbst eingefügt sein — erfunden ist auch sie nicht von ihm —, und die besonderen Umstände, unter denen sich bei Chr. die Wiederaussöhnung zwischen Ivain und Laudine vollzieht, die Rolle, die Lunete dabei spielt, wird in der Tat aus der Erfindung Chrétiens stammen. Dafs der glückliche Ausgang, die Wiederaussöhnung zwischen der Überirdischen und dem Helden, von Haus aus vielleicht einen organischen Bestandteil des Stoffes bildete, wird in der nachfolgenden Untersuchung der sagengeschichtlichen Grundlagen der Dichtung gezeigt werden.

Das Verdienst Baists ist es, G. Paris' Ableitung der Dichtung aus einem keltischen Märchen genauer begründet und, vor allem, auf die Parallelen in irischen Sagenstoffen hingewiesen zu haben. Dadurch hat er A. C. L. Brown den Weg gezeigt, dem es gelungen ist, den keltischen Sagentypus, auf dem die Dichtung Chrétiens beruht, in der vor-Chrétienschen Sage wirklich nachzuweisen.

Wie Nutt, G. Paris, Baist erblickt auch Kittredge[1] in einem Artikel, den ich nur aus dem Zitat bei Brown kenne, in Laudine eine Fee: *„The lady is of course a fée, whose fate it is to marry whoever can overcome the (eldritch) knight who guards the well in the forest"*. Die Unversöhnlichkeit, die sie Ivain zeigt, als er ihr Gebot übertritt, sei ein wesentlicher Zug ihrer Feennatur.

2. Die Theorie Browns.

Den, wie wir sahen, von anderen Gelehrten schon lange vermuteten Ursprung des *Ivain* aus keltischer Feensage auf Grund einer umfassenden Kenntnis der altirischen Sagenliteratur exakt nachzuweisen, blieb Prof. Arthur C. L. Brown vorbehalten. In der streng methodischen Abhandlung *Iwain. A study in the origins of Arthurian romance*, Boston 1903,[2] und den sie ergänzenden inhaltreichen Abhandlungen *The Knight of the Lion*, 1905[3] und *Chrétien's Yvain*[4], 1911, zeigte B., daſs Chrétiens *Ivain* zurückgehen muſs auf eine alte vor-Chrétiensche irische Feengeschichte vom Typus des *Serglige Conculaind* (*SgC*), „Krankenlager des Cuchulinn" (sprich: Cūlin), welche andererseits in einer Reihe von Zügen übereinstimmte mit der irischen Erzählung *Tochmarc Emere* (*TE*), dem „Freien um Emer".

Doch behauptet Brown keineswegs, hiermit die letzte Quelle des *Ivain* erreicht zu haben; er wollte, hören wir, nur nachweisen, *„that the whole story, before reaching Chrétien, had passed through the crucible of Celtic Fancy, and that Chrétien's proximate source was something closely allied to certain Irish heroic sagas"*.

Es ist notwendig, über Browns Beweisführung *in extenso* zu referieren.

Die beiden genannten Texte sind erhalten in dem *Lebor na h-Uidre* (*LU*), einer um 1100, also lange vor Chrétien, kompilierten irischen Handschrift, welche aus älterer Vorlage schöpfte. Der Schreiber von *LU*, Moelmuire, ist 1106 im Kloster Clonmacnois

[1] In der New Yorker *Nation*, 24. Febr. 1898, LXVI, 150—51; s. Brown, *Iwain* S. 25.

[2] *Studies and Notes in Philology and Literature* v. VIII.

[3] *Publications of the Modern Language Association of America* XX, 4 (*New Series* v. XIII), 1905, 673.

[4] *Modern Philology* IX, no. 1, 1911, 109—128 (auch separat Chicago, Illinois).

eines gewaltsamen Todes gestorben. Es steht nach Zimmer[1] fest, daſs die in der Hs. überlieferten Erzählungen „bis in Einzelheiten des sprachlichen Ausdrucks Aufzeichnungen aus der ersten Hälfte des 11. Jhs. repräsentieren". Sie liegen also der Dichtung Chrétiens um mehr als ein Jahrhundert voraus.

Der Text des *Serglige Conculaind*, den die Handschrift bietet, ist, wie Zimmer[2] nachgewiesen hat, kein einheitlicher, sondern aus zwei, teilweise voneinander abweichenden Rezensionen der Sage zusammengeschweiſst.

Zimmer unterscheidet eine *a*-Rezension und eine *b*-Rezension. Die erstere reicht bis zur Rückkehr Laegs zu Cuchulinn, dann setzt die *b*-Rezension ein, welche aber etwas weiter zurückgreift, nämlich bis dahin, wo Cuchulinn sich von seiner Krankheit erholt, so daſs die darauffolgenden Vorgänge doppelt erzählt werden.

Eine kürzere Analyse des *SgC* hat Zimmer[3] gegeben, eine wörtliche Übersetzung veröffentlichte Thurneysen[4]; die folgende Darstellung gründet sich vornehmlich auf Thurneysen, daneben sind Zimmer und Brown benutzt.

Das *SgC* hat zum Gegenstand eine Reise Cuchulinns, des Hauptthelden der älteren irischen Sage,[5] ins Jenseits[6]:

Die Göttin oder Fee *Fand*, die in *Mag-Mell*, d. i. „Angenehmes Gefilde", wohnt, ist von ihrem Gatten *Manannán mac Lir* verlassen worden und hat Liebe zu Cuchulinn gefaſst. Sie und ihre Schwester *Liban*, die Gattin des *Labrid*, zeigen sich Cuchulinn gelegentlich eines Festes in Gestalt von zwei Vögeln, die durch eine Kette von Rotgold verbunden sind und einen lieblichen

[1] *Zs. f. deutsch. Altert.* 32 (N. F. 20), 1888, 197.

[2] *Kelt. Studien*, in *Zs. f. vergl. Sprachforschung* 28 (N. F. 8; 1887), 599 f.

[3] *Zs. f. vergl. Sprachforsch.* 28, 595 ff.

[4] *Sagen aus dem alten Irland*, Berlin 1901, 81 ff.

[5] Über Cuchulinn als historische Persönlichkeit s. Zimmer, *Kelt. Studien* 2, Berlin 1884, 189.

[6] Die Vorstellung von der Reise eines Helden ins Jenseits, das an den Grenzen der Erde gedacht ist, scheint auch einer Anzahl griechischer Sagen zugrunde zu liegen, s. L. Radermacher, *Das Jenseits im Mythos der Hellenen*, Bonn 1903, S. 42 ff. R. faſst als solche auf die Fahrt, die Herakles im Sonnenkahn des Helios zur Insel des Geryones unternimmt, um dessen Rinder zu gewinnen — Hesiod kennt diese Insel „als fern im Westen am Ende des Okeanos gelegen und malt ihren Anger in Farben, die dem Lande der Seligen zukommen" —, ferner rechnet er hierher Herakles' Ausfahrt zu den Wundergärten der Hesperiden, die gegen Sonnenuntergang an den Enden der Erde liegen, die Rückholung Iphigeniens aus dem Taurerland durch Orestes — Taurerland = Hades —, Jasons Fahrt nach Kolchis, die des Theseus nach Kreta, das noch in historischer Zeit für den Griechen eine Insel der Seligen war. „Die verschiedenartigen örtlichen und historischen Beziehungen, der Wechsel der Persönlichkeiten, das mannigfache Beiwerk anderer Art haben eine bewunderungswürdige Variation in eine Geschichte hineingebracht, deren Grundzüge sehr einfach sind. Den Typus selbst kann man als den der ‚Jenseitsfahrten' bezeichnen. Eine Vorstellung hat sich in ihnen treu erhalten, nämlich die, daſs das Land der Götter und der Toten am westlichen oder östlichen Ende der Erde, meist jenseits des Ozeans liegt" (S. 72). Nach H. Güntert, *Kalypso*, Halle 1919, ist auch die Insel Ogygia ursprünglich identisch mit dem Totenreich, Kalypso einer Todesgöttin.

Gesang anstimmen. Cuchulinn will sie für seine Gattin mit der Schleuder erlegen, wirft aber fehl, doch verwundet er dann einen von ihnen mit dem Wurfspeer am Flügel; die beiden Vögel verschwinden unter dem Wasser. Mifsmutig legt Cuchulinn sich mit dem Rücken auf einen flachen Stein (an einen Steinpfeiler, Zimmer a. a. O. S. 595) und schläft ein. Im Traum sieht er zwei Frauen — es sind Fand und Liban — auf sich zukommen, die eine in einem grünen, die andere in einem purpurfarbenen Mantel, die ihn abwechselnd mit einer Peitsche schlagen, bis er dem Tode nahe ist. Dann verschwinden sie. Man trägt ihn fort, und er liegt nun ein Jahr lang krank, ohne zu sprechen. Nach Ablauf des Jahres erscheint ein Mann — es ist *Aengus*, *Aed-Abrats* Sohn —, der sich zu ihm setzt und ihn singend zu Fand einlädt, die ihn liebe; auf dem Múrthemne-Felde werde er Liban treffen, er, Aengus wolle sie dahin senden, damit sie Cuchulinns Krankheit heile. Cuchulinn steht auf und begibt sich wieder nach dem Stein; er sieht hier abermals die Frau im grünen Mantel auf sich zukommen: sie gibt sich als Liban zu erkennen und teilt ihm mit, sie komme im Auftrage der Fand, Manannán habe sie verlassen, und sie habe nun ihm ihre Liebe geschenkt. Ihr, Libans, Gatte wolle ihm Fand zur Frau geben, wenn er einen Tag ihm Beistand leisten wolle gegen seine Feinde *Senach Siaborthe*, *Eochid Iuil* und *Eogan Inbir*.

Cuchulinn aber gibt ihr zunächst nur seinen Wagenlenker *Laeg* mit, damit er das Land erkunde, aus dem Liban kommt. Liban und Laeg gelangen in einem bronzenen Boote zu einer in einem See gelegenen Insel, dem Lande der Fand. Sie betreten ein Haus, in dem dreimal fünfzig Lagerstätten sind und darauf dreimal fünfzig Frauen. Sie suchen dann Fand auf und begrüfsen sie.

„Fann war eine Tochter Aed-Abrats. Aed heifst ‚Feuer'; die Pupille ist das Feuer der Augen. Fann ist der Name der Träne, die darüber rinnt. Wegen ihrer Reinheit war sie so genannt und wegen ihrer Lieblichkeit; denn es gab sonst nichts in der Welt, womit man sie hätte vergleichen können."[1]

Laeg wird von Labrid willkommen geheifsen; auf seinen Rat kehrt er zu Cuchulinn zurück und berichtet ihm über seine Erlebnisse.

Hier bricht die Erzählung ab. Thurneysen nimmt an, dafs Cuchulinn im Kampfe Sieger blieb und sich der Liebe Fands erfreute.

Fortsetzung und Schlufs, wie ihn die Hs. bietet, stammt also aus einer zweiten, der bisher analysierten nahe stehenden Erzählung gleichen Inhalts — Zimmers *b*-Rezension —, die der Redaktor aber an einer früheren Stelle aufnimmt, sodafs die Ladung und der Besuch Laegs in etwas anderer Form nochmals erzählt wird. In dieser Fassung ist Fand nicht von Manannán verlassen worden, sondern sie hat ihn verlassen, vermutlich aus Liebe zu Cuchulinn. Die Erzählung setzt da ein, wo Cuchulinn sich von seiner Krankheit erholt.

Cuchulinn läfst seiner Gattin sagen, dafs Side-Frauen ihn besucht und krank gemacht haben. Sie kommt zu ihm und sagt: „Schäme dich, dich wegen Frauenliebe hinzulegen! Das lange Liegen mag dich wohl krank machen."

[1] Thurneysen S. 87.

Er steht nun auf und geht nach der Einfriedigung (wo, wie es scheint, das erste Abenteuer mit den Side-Frauen stattgefunden hat). Hier erscheint Liban und lädt ihn nach dem Sid ein. Cuchulinn schickt zunächst den Laeg, der Fand spricht; sie läſst Cuchulinn sagen, er möge schnell kommen, denn heute noch werde die Schlacht geschlagen. Laeg, zurückgekehrt, gibt Cuchulinn singend eine ausführliche Schilderung der Herrlichkeit des Landes:

Er hat König Labrid im blonden, wallenden Haar, das eine goldene Kugel festhielt, auf dem Hügel sitzend gefunden. In dem Hause, das er mit dem Könige *Faelbe Finn* bewohnt, sind weiſse, vergoldete Säulen, als Kerze leuchtet ein heller Edelstein:

Drauſsen, westlich vor der Thür,
Da, wo sich die Sonne senkt,
Weiden Pferde, bunt von Mähnen,
Fahle, andere purpurbraun.

Östlich stehn drei alte Bäume
Draussen, ganz aus Purpurglas;
Sanfter Vogelsang erschallt
Stets den Kindern der Königsburg.

Vor dem Hofe steht ein Baum:
Wohlklang tönt aus seinen Ästen,
Silbern steht er im Sonnenstrahl,
Hell wie Gold erglänzt sein Licht.

Dreimal zwanzig Bäume wiegen
Ihre Wipfel hin und her;
Jeder speist dreihundert Männer
Mit geschälter, reicher Frucht.

Eine Quelle birgt das Sid;
Bunte Mäntel, dreimal fünfzig;
Und die goldene Spange strahlt
Hell in jedes Mantels Ecke.

Und ein Faſs mit wonnigem Meth
Wird den Männern ausgeschenkt;
Ewig bleibt es, unvergänglich,
Stets gefüllt bis an den Rand.

Doch ein Mädchen weilt im Haus,
Überstrahlend Irlands Frauen;
Tritt heraus im blonden Haar,
Wonnevoll und reichbegabt.

Und die Worte, die sie spricht,
Klingen schön und wunderbar.
Jedem Menschen bricht das Herz,
Liebessehnen bringt ihn um.

Cuchulinn weigert sich nun nicht länger und begleitet Liban. Auf der Insel werden sie von der ganzen Frauenschar begrüſst, besonders heiſst Fand

Cuchulinn willkommen. Als Cuchulinn hinausgeht, um sich nach den Feinden umzusehen, erscheinen ihm deren Scharen endlos.

Als Eochid Iuil am nächsten Morgen zur Quelle geht, um sich die Hände zu waschen, tötet Cuchulinn ihn mit dem Speer. Er erlegt dann allein dreiunddreißig von den Feinden, zuletzt auch Senach Siaborthe. Als Labrid dazu kommt, ergreifen die Feinde die Flucht.

Cuchulinn erhält nun Fand zum Weibe und bleibt einen Monat lang bei ihr. Dann verabschiedet er sich. Einige Zeit darauf aber hat er mit ihr eine Zusammenkunft bei der Eibe von *Kenn-Trachta*. Dies erfährt *Emer*, Cuchulinns Gattin, sie läßt Dolche rüsten, um Fand zu töten, überrascht in Begleitung von fünfzig Frauen die beiden beim Stelldichein und hält Cuchulinn seine Untreue vor: „Aber freilich, alles Rote ist schön, alles Neue ist weiß, alles Hohe ist erhaben, alles Gewohnte ist bitter, alles Fehlende herrlich, alles Bekannte läßt man liegen: da hast du die ganze Weisheit! ...“

Cuchulinn erklärt ihr, er liebe sie noch immer. Fand merkt, daß Cuchulinn sie verlassen will und bricht in Klagen aus, denn sie schämt sich, verlassen zu werden, und die Liebe zu Cuchulinn ist in ihr zu mächtig; nun sei es besser, daß sie ihres Weges gehe.

Manannán erfährt, daß Cuchulinn die Fand verlassen will, so eilt er herbei über die See und wird von Fand allein gesehen. Sie sagt Cuchulinn Lebewohl und entfernt sich mit dem Gatten. Da tut Cuchulinn „drei Sprünge in die Höhe und drei Sprünge südwärts nach Luachra und lebte lange Zeit ohne Speise und Trank auf dem Gebirge, und jede Nacht pflegte er auf der Straße von Mittel-Luachra [dem Gebirge Sliabh-Luachra, das die Grafschaften Limerick und Kerry in Munster trennt] zu schlafen“. Durch Emer erfährt Conchobar, wie es um Cuchulinn steht; er sendet nun die *Fili*, die Männer der Kunst, und die Druiden von Ulster zu ihm: sie singen ihm Zaubersprüche entgegen und halten seine Hände und Füße fest, bis ihm die Besinnung wiederzukehren beginnt, dann geben sie ihm einen Vergessenheitstrank, daß er sich Fands nicht mehr erinnert. Manannán aber schüttelt seinen Mantel zwischen Cuchulinn und Fand, daß sie nicht mehr zusammentreffen können.

Manannán, der Sohn des Ozeans, ist ein alter irischer Meergott, der in den Sagen als ein Fürst der *Side* (sprich: Schi) — d. i. des Feenvolkes — erscheint.[1] Fands Schwester Liban wurde von Rhŷs[2] identifiziert mit einer Meermaid Liban, welche auftritt in einer im *Lebor na h-Uidre*, also um 1100, überlieferten Erzählung, die von Crowe[3] unter dem Titel *The Destruction of Eocho mac*

[1] S. Thurneysen a. a. O. S. 85, Anm. 1; Brown, *Iwain* S. 40, Anm. 2 (über Manannán als Gestaltenwechsler und Zauberer s. ebenda S. 42, Anm. 1), und derselbe *Rev. celt.* 22 (1901), 339 ff.; F. Lot, *Romania* 27, 562, Anm. 1. Nach A. B. Cook, *Folk-Lore* 17 (1906), 141 ist sein wälsches Analogon *Manawyddan*, „der Herr der anderen Welt“. — Über die *sithe*, *side* = „überirdische Wesen, vorwiegend feenhafter Natur“, s. E. Windisch, *Beitr. z. vergl. Sprachforsch.*, hg. von Kuhn, 8 (1876), 246 f., H. Zimmer, *Zs. f. d. Alt.* 33, 260, und zuletzt H. Güntert, *Kalypso*, Halle 1919, 87 ff., der das Wort auf urkelt. *s*ueidio* zurückführen will und die *side* deutet als die „weißen, lichten Geister“.

[2] *Hibbert Lectures* S. 463.

[3] *Proceedings of R. H. and A. A. of Ireland*, 1870, S. 94–112.

Mairedo, von Joice[1] unter dem Titel *The Overflowing of Lough Neagh and the Story of Liban the Mermaid*, und von O'Grady[2] unter dem Titel *The Death of Eochaid son of Mairid* nach einer jüngeren Handschrift ins Englische übersetzt wurde.[3]

Schon Mifs Paton[4] hat darauf aufmerksam gemacht, dafs dieselbe Liban als Meermaid auch erscheint in einer Erzählung des *Agallamh na senorach*, „*The Colloquy of the Ancients*", einem Texte der Finnsage, d. i. der jüngeren irischen Heldensage, der im *Book of Lismore*, einer irischen Pergamenths. des 15. Jhs., erhalten ist.[5]

Wir dürfen annehmen, dafs es sich in beiden Fällen, soweit Liban als Meermaid erscheint, um alte Überlieferung handelt. Ist nun Manannán ein Meergott, Liban, die Schwester seiner Gattin

---

[1] *Old Celtic Romances*, S. 97—105.

[2] *Silva Gadelica* II, 265—69.

[3] Der Inhalt der Erzählung ist dieser: *Eochaid Finn* hat über einer aus dem Boden springenden Quelle, an der eine Flutklappe angebracht ist, sein Haus gebaut und seine Tochter *Liban* mit der Beaufsichtigung der Quelle betraut. Infolge von Libans Nachlässigkeit überflutet die Quelle das Haus, und Eochaid mit seinen Kindern, ausgenommen nur Liban selbst, Conaing und Curnan, ertrinkt. Die Flut bildet einen See, auf dessen Grunde Liban mit ihrem Schofshund in einem unterirdischen Gemach ein Jahr lang lebt. Dann wird sie auf ihren Wunsch in ein Seewesen, halb Lachs, halb Mensch, ihr Hund in eine Otter verwandelt; sie schweift nun in dem See umher, wobei ihr Hund ihr stetig folgt. Nachdem sie 300 Jahre so gelebt hat, vernimmt Beoan, der mit seinen Leuten auf dem See rudert, ihren wunderbaren Gesang. Er redet sie an, sie gibt sich zu erkennen und fordert ihn auf, sich nach Ablauf eines Jahres im Westen in *innbher Ollorba* mit ihr zu treffen. An dem verabredeten Ort wird sie dann von Fergus im Netze gefangen, ans Land gebracht und in einem mit Wasser gefüllten Gefäfs aufbewahrt. *Comgall*, dem das Land gehört, *Fergus* und *Beoan* streiten sich um ihren Besitz. Die Stimme eines Engels wird vernommen, welche meldet, es würden zwei Hirsche erscheinen, diese solle man vor den Wagen spannen, in dem sie sich befindet, und den Weg nehmen lassen, der ihnen beliebe. Die Hirsche führen Liban nach *Tech Dabheoc*. Die Geistlichkeit stellt sie vor die Wahl, ob sie gleich getauft werden und dann in den Himmel eingehen oder dasselbe Leben noch 300 Jahre weiter führen und erst dann in den Himmel wolle. Sie entscheidet sich für das erstere, sie wird getauft, erhält den Namen *Muirghein*, „Seegeburt", oder vielleicht „*Muirgheill*", „Seewunder". Sie vollbringt nun Wunder und geniefst Verehrung.

[4] *Studies in the Fairy Mythology of Arthurian Romance* S. 169, Anm. 3.

[5] O'Grady, *Silva Gadelica* II, 101—265. Sie hat folgenden Inhalt: *Eochaid*, König von Ulster (*Ulidia*) und *Caeilte* sind in den Mourne-Bergen — an der Nordküste von Irland — auf die Jagd gegangen. Sie gelangen ans Meer und erblicken hier ein junges Weib, das bald in der Rückenlage, bald in der Seiten- oder Vorderlage schwimmt. Nun sitzt sie auf einer Welle, wie auf einem Felsen, ihnen gegenüber. Sie ruft Caeilte zu, sie habe ihn erst in Begleitung Finns auf jenem Feld gesehen, und gibt sich zu erkennen als *Libhan*, Tochter des *Eochaid mac Eogan mac Ailill* (das Glossar O'Gradys nennt sie unrichtig *Liban, Eoghan m. Ailill's dr.*); sie lebt schon seit hundert Jahren im Wasser, heute zeigt sie sich, weil sie Caeilte sehen wollte. In diesem Augenblick schwimmt der Hirsch, vor den Hunden flüchtend, ins Meer hinaus. Liban bittet Caeilte, ihr seinen Speer zu leihen, damit sie den Hirsch töten könne. Caeilte reicht ihr denselben, sie erlegt das Tier, schleudert Caeilte den Speer zurück und verschwindet dann.

Fand, eine Meermaid, so kann natürlich nicht bezweifelt werden, dafs wir auch in der letzteren eine Meerfrau zu erblicken haben.

Das Land jenseits der Flut, wo nach dem *SgC* Fand mit Liban wohnt, wurde in der keltischen Sage, wie Brown[1] feststellt, mit dem Lande unter der Flut vermengt, und, wie Zimmer[2] bemerkt, wurde auch zwischen den Feen, welche den *Sid*, d. i. Feenhügel, bewohnen — den *Tuatha Dé Danann* — und den Feen des Landes unter der Flut niemals geschieden. Die keltische *Otherworld* überhaupt wurde früh identifiziert mit dem Land unter den Wellen, *Tir fa Tonn.*[3]

Die weitgehende Übereinstimmung des *Serglige Conculaind*, dieser wahrhaft poetischen irischen Feensage, mit der Handlung des ersten Teiles des *Ivain* springt nun sofort in die Augen. Die Züge, welche dem *Serglige* und dem *Ivain* gemein sind, hat Brown S. 39 ff. zusammengestellt (die Numerierung der Motive ist von mir eingeführt):

1. Im *SgC* wie im *Ivain* hören wir, dafs vor dem Helden ein anderer die Fahrt unternimmt[4]: im *Serglige* Laeg, im *Ivain* Calogrenant.

2. Hier wie dort wird die Berührung mit der anderen Welt, bezw. die Auslösung des Zaubers — Gewitter und Erscheinen des Esclados — dadurch bewerkstelligt, dafs der Held sich an einen bestimmten Ort begibt und eine bestimmte Handlung vornimmt: im *SgC* legt er sich gegen — oder auf — einen Stein, Ivain sucht die Wunderquelle auf und giefst Wasser auf eine Steinplatte.

3. Die Schilderung, welche Laeg von dem Feenlande gibt, erinnert an die Quellenscenerie im *Ivain*; hier wie dort wird ein Baum erwähnt, aus dessen Zweigen die Vögel melodischen Gesang ertönen lassen, hier wie dort ist dicht dabei eine Quelle.

4. Laegs Beschreibung der Schönheit Fands vergleicht sich den Reflexionen Ivains über Laudines Schönheit (V. 1462—1506).

5. Im *SgC* ist auf dem Wege zur anderen Welt eine gefährliche Stelle, an der Liban den Laeg an der Schulter fafst, im *Ivain*

---

[1] *Iwain*, S. 40, Anm. 2.

[2] *Zs. f. deutsch. Altert.* 33, 276.

[3] Eine ähnliche Vermengung der Jenseits-Vorstellungen findet sich abermals schon in der griechischen Sage. Radermacher a. a. O. S. 73 bemerkt, dafs die Griechen in ihrer Anschauung vom Totenreich auf Erden nicht konsequent waren: „Es ist nicht immer eine Insel jenseits des Okeanos. Man fand es auch auf hohen Bergen wieder oder im tiefen Meer.“ — Über die keltischen Vorstellungen vom Jenseits s. jetzt bes. E. Hull, *The development of the Idea of Hades in Celt. Literature*, *Folk-Lore* 18 (1907), 121 ff., und J. A. Mac Culloch, *Abode of the Blest (Celtic)* in Hastings, *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, Edinburg 1909, II, 689 ff.

[4] Brown sagt: „*In both stories the encounter with the Other-World folk is provoked* . . .“ Aber von einer *Other-World* ist bekanntlich im *Ivain* nicht die Rede; dafs es sich auch hier ursprünglich um sie handelt, soll erst bewiesen werden. Es empfiehlt sich deshalb nicht, den Ausdruck zu verwenden.

droht dem Helden Gefahr durch das Falltor, er wird gerettet durch Lunete, welche, wie Liban, die Vertraute und Botin der Heldin ist.

6. Hier wie dort mufs der Held, bevor er die Hand der Dame gewinnt, siegreich einen Kampf bestehen.

7. Hier wie dort wird er deren Gatte,

8. verläfst sie aber dann, um in sein Land zurückzukehren.

9. In beiden Erzählungen verliert er die Frau infolge einer Verfehlung, die er sich zu Schulden kommen läfst: im *SgC*, weil er seiner Gattin den Ort des mit Fand verabredeten Stelldicheins verrät, im *Ivain*, weil er den für die Rückkehr zur Gattin bestimmten Termin nicht einhält.

10. Hier wie dort verfällt der Held in Wahnsinn und irrt in den Wäldern und Bergen umher.

11. Cuchulinn wie Ivain werden durch ein Zaubermittel geheilt: jener durch einen Vergessenheitstrank, dieser durch eine Salbe der Fee Morgue.

12. Endlich ist hier wie dort die Fee, bezw. die Dame, schon verheiratet: im *SgC* hat der Gatte die Gattin verlassen, im *Ivain* wurde er von dem Helden im Zweikampf tötlich verwundet.

Es entspricht somit Laudine im *Ivain* der Fand im *SgC*, Esclados dem Manannán, Lunete der Liban.

Von der Liste der Parallelen dürfte nun freilich Nr. 9 zu streichen sein, denn dafs Cuchulinn selbst seiner Gattin Emer den Ort des mit Fand verabredeten Stelldicheins verrät, wird im *SgC* nicht gesagt. Wir hören nur, dafs Emer davon unterrichtet wurde: „Das wurde Emer angezeigt“, Thurneysen S. 99, ebenso A. de Jubainville S. 208, Zimmer S. 598, und offenbar ist anzunehmen, dafs Emer durch andere von der Zusammenkunft Kenntnis erhält. Sodann möchte ich Nr. 5 keine Bedeutung beimessen,[1] da die Fassung des Motivs doch eine ganz verschiedene ist und die gefahrvolle Stelle nur gelegentlich der Reise Laegs, nicht der Ivains erwähnt wird.

Andererseits kommen nun aber zu den obigen Übereinstimmungen zwischen *Serglige* und *Ivain* vielleicht noch zwei weitere hinzu, nämlich:

1. Der Held zieht zu dem Abenteuer aus auf die Einladung einer Botin der Fee, bezw. der Dame.

2. Diese Botin ist eine Schwester der Dame.

Dafs der *Ivain* in einer vor-Chrétienschen älteren Fassung damit begann, dafs Lunete als Laudines Botin an Artus' Hof erschien, um einen der Ritter der Tafelrunde zum Bestehen des Quellenabenteuers zu veranlassen, vermutete schon Brown, *The*

[1] Brown S. 45 bemerkt selbst, diese Parallele „*may for the present seem not to be significant*“.

Knight of the Lion S. 677 im Hinblick auf *Ivain* V. 1004 ff. und auf die einleitende Scene in Buch VII von Malorys *Morte Darthur*, aber ohne nähere Begründung. Es ist notwendig, die Frage genauer ins Auge zu fassen.

Ivain V. 1004 ff. hören wir aus Lunetes eigenem Munde, sie sei früher einmal als Botin an Artus' Hof gewesen, — mit welchem Auftrag, erfahren wir nicht: damals hat Ivain allein von allen Rittern sich herabgelassen, mit ihr zu sprechen und sich ihr aufmerksam gezeigt. Hierfür stattet sie ihm nun den Dank ab, indem sie ihn vor seinen Verfolgern rettet:

Une foiz a la cort le roi
1005 M'anvoia ma dame an message.
Espoir si ne fui pas si sage,
Si cortoise ne de tel estre,
Come pucele deüst estre;
Mes onques chevalier n'i ot
1010 Qu'a moi deignast parler un mot,
Fors vos tot seul, qui estes ci;
Mes vos, la vostre grant merci,
M'i enorastes et servistes.
De l'enor, que la me feïstes,
1015 Vos randrai ci le guerredon.

Lunetes Dankbarkeit ist also der Grund für Ivains Errettung, sie bildet somit ein unentbehrliches Moment der Erzählung. Dann spricht aber alle Wahrscheinlichkeit dafür, dafs auch die Voraussetzung für Lunetes Dankbarkeit, ihre Sendung an Artus' Hof, weil für den Organismus der Erzählung notwendig, ursprünglich nicht nur beiläufig erwähnt, sondern ausdrücklich berichtet wurde. Es ist aber nicht einzusehen, wie diese Sendung anders mit der Erzählung in Zusammenhang gestanden haben kann, als dadurch, dafs es ihr Zweck war, einen Ritter der Tafelrunde zum Bestehen des Quellabenteuers zu bewegen.

Für diese Vermutung spricht nun auch die Tatsache, dafs bei Malory B. VII wirklich eine Botin Namens *Lynet* = *Lunete* am Hof des Artus im Auftrag ihrer Herrin erscheint, um die Ritter zu einem Abenteuer aufzufordern. Denn im VII. Buche wird von Malory ein verlorener französischer Artusroman analysiert, dessen Held *Gareth von Orkney*, der Bruder Gauvains, ist, und es wird später gezeigt werden, dafs in Malorys Vorlage Züge aus einer vor-Chrétienschen Version des *Ivain* verwertet sind. Bei Malory leistet Gareth, der den Beinamen *Beaumains* führt, der Ladung Folge. Das Abenteuer ist hier dieses: Die Dame *Lyonesse*, die Schwester Lynets, wird von dem Roten Ritter von den roten Landen belagert, der vor der Burg schon an die 40 besiegte Ritter an hohen Bäumen aufgehängt hat. Gareth fordert den Ritter durch Hornruf zum Kampfe heraus und besiegt ihn, dadurch erwirbt er die Liebe der Lyonesse.

Das Motiv der Zauberquelle fehlt also, andererseits erinnert die Bezeichnung „der Rote Ritter" an Esclados *li Ros* im *Ivain*.

Da nun der Name Lunete ausschliefslich im *Ivain* vorkommt und eine ältere Fassung des letzteren nachweislich in Malorys Vorlage benutzt war, so liegt die Vermutung sehr nahe, der Name *Lynet* als Name der Botin stamme eben aus dem *Ivain* und sei deswegen eingeführt, weil Lunete im Eingang des *Ivain* ursprünglich in gleicher Funktion auftrat. Da nun weiter Lynet die Schwester der Dame Lyonesse ist und, worauf schon Brown[1] aufmerksam gemacht hat, Lunete bei Chrétien in einem ganz besonders nahen Verhältnis zu Laudine steht:

1589 La dameisele estoit si bien
De sa dame que nule rien
A dire ne li redotast,
A quoi que la chose tornast,
Qu'ele estoit sa mestre et sa garde ...,

und auch, worauf Brown gleichfalls hinweist, in anderen Romanen, so im *Bel Inconnu*, die am Artushof erscheinende Botin die Schwester der hilfesuchenden Dame ist, so darf es als nicht unwahrscheinlich bezeichnet werden, dafs auch in jener älteren Gestalt des *Ivain* Lunete die Schwester der Heldin, Laudines, war.

Damit würden sich also dann jene beiden weiteren Parallelen des *Ivain* zum *Serglige* ergeben. Aber freilich, über eine Vermutung, wenn auch, denke ich, wenigstens was Punkt 1 betrifft, eine recht wahrscheinliche, ist hier nicht hinauszukommen.

Indes, wenn wir auch diese beiden Motive ganz aufser Rechnung setzen, so genügen m. E. schon die von Brown aufgezeigten Übereinstimmungen zwischen dem Chrétienschen *Ivain* und der alten irischen Erzählung des Cuchulinnsagenkreises, um einen direkten oder indirekten Zusammenhang zwischen ihnen aufser Zweifel zu setzen; die beiden gemeinsame Formel ist dann:

Ein Held begibt sich nach einer entfernten Gegend, die nur mit Überwindung gewisser Schwierigkeiten erreichbar ist (Waldwildnis — Seefahrt, ev. gefährliche Stelle) und über die ein anderer, der vor ihm dort war, ihm schon genauere Kunde gebracht hat; es befindet sich dort ein bemerkenswerter Baum, aus dem harmonischer Vogelgesang ertönt, sowie eine Quelle. Der Held gewinnt durch Besiegung eines gefährlichen Gegners eine Frau, die bereits vermählt war oder ist (die Witwe ist — von ihrem Gatten verlassen ist) und wird deren Gemahl. Er verläfst sie nach kurzer Zeit und wird ihr, wirklich oder nur nach Annahme der verlassenen Frau, untreu (denn als Untreue fafst doch Laudine das Ausbleiben Ivains über den gesetzten Termin hinaus). Als sie sich nun von ihm lossagt, verfällt er in Wahnsinn und irrt lange einsam im

[1] *Iwain* S. 39, Anm. 2.

Walde umher, schliefslich aber wird er durch ein Zaubermittel geheilt.

Dies ist gewifs ein durchaus individueller Motivenkomplex, der unmöglich als „Gemeinplatz" oder aus lauter Gemeinplätzen sich zusammensetzend bezeichnet werden kann. Ich gebe deshalb Brown vollkommen recht, wenn er behauptet, dafs der *Ivain* auf eine irische Sagenerzählung vom Typus des *SgC* zurückgehen mufs, d. h. auf eine Erzählung, welche alle die herausgehobenen Züge mit dem *Serglige* gemein hatte; denn dafs der Ivain auf dem *Serglige* selbst beruhe, kann natürlich aus jenen Parallelen nicht gefolgert werden.

Es dient nun Browns These zur weiteren Stütze, dafs einige Motive des *Ivain*, die im *SgC* fehlen, in anderen alten, vor-Chrétienschen irischen oder doch wahrscheinlich auf irische Vorlagen zurückgehenden Erzählungen nachweisbar sind.

Die Wunderquelle, welche im *Ivain* eine so zentrale Rolle spielt, fehlt im *SgC*, dafür aber, dafs auch sie schon in der diesem verwandten irischen Sage, auf welche Brown den *Ivain* zurückleitet, vorhanden war, oder dafs sie doch gleichfalls aus irischer Sage stammt, spricht die Tatsache, auf die zuerst F. Lot[1] aufmerksam gemacht hat, dafs eine Wunderquelle, die mit der Chrétienschen wesentliche Züge gemein hat und die den Eingang in die andere Welt bildet, begegnet in dem Mabinogi *Manawyddan*, Sohn des Llyr, das mutmafslich irischer Herkunft ist. S. hierüber unten Kapitel 6: Die Gewitterquelle.

Der riesige Hirt, der im *Ivain* den abenteuernden Rittern den Weg zur Wunderquelle zeigt, hat im *SgC* keine Entsprechung.

Brown zeigt nun, dafs alle wesentlichen Züge, aus denen sich die Hirtenepisode im *Ivain* zusammensetzt, sich wiederfinden im *Imram* (d. i. Schiffermärchen) *Curaig Mailduin*, welches zum gröfsten Teil in der gleichen Hds. steht wie das *SgC*, also sicher älter ist als Chrétiens *Ivain*, nach Zimmer[2] aber mutmafslich sogar bis ins 8. oder 9. Jh. zurückzudatieren ist.

Die in Betracht kommenden Motive der Chrétienschen Episode sind:

1. Ein mifsgestalteter Hirt, 2. der auf einem Baumstumpf sitzt, und 3. Rinder hütet. 4. Es sind dies wilde Stiere, die untereinander kämpfen, 5. der Hirt packt einen mit gewaltiger Kraft. 6. Er zeigt dem Reisenden den Weg ins Wunderland.

Das genannte Imram erzählt, wie Mailduin mit Genossen eine Seefahrt unternimmt, um die Mörder seines Vaters aufzusuchen. Auf einer der vielen Inseln, auf denen sie landen, gelangen zwei von Mailduins Begleitern an einen Flufs, dessen Wasser den Schaft einer hineingetauchten Lanze wie Feuer verzehrt. Jenseits des Flusses erblicken sie eine Herde grofser Kälber und bei

---

[1] *Romania* 30 (1901), S. 14 ff.
[2] *Zs. f. deutsch. Alt.* 33, 148.

dieser sitzend einen hochgewachsenen Mann, den sie nach dem Verbleib der Mutterkühe fragen. Er antwortet, sie befänden sich jenseits des Gebirges.[1]

Später erblicken sie auf dem Boden der See eine schöne Landschaft; auf einem Baume sitzt ein schreckliches Ungetüm, um den Baum herum weiden Herden. Das Tier steckt seinen Kopf aus dem Baume, packt den stärksten Ochsen im Genick und verschlingt ihn.

Sie erblicken ferner auf einer Insel „viele grofse Tiere, ähnlich Pferden", die heftig miteinander kämpfen.

Wenn es richtig ist, dafs eine Geschichte vom Typus des *SgC* die Quelle des *Ivain* bildet, dann zeigt der Hirt im *Ivain* dem Helden den Weg in die andere Welt; eben als diese *Other-world* des keltischen Volksglaubens ist aber zu fassen das Land jenseits des feurigen Stromes und das Land unter der See in den beiden angezogenen Episoden des Imram.

Wenn Brown freilich das auf dem Baum sitzende Ungetüm, welches den Ochsen verschlingt, mit dem Hirten vergleichen will, der den Stier bei den Hörnern packt, so geht er doch wohl in dem Aufspüren von Parallelen zu weit. Aber die übrigen Momente, die er mit Chrétiens Darstellung in Beziehung setzt, verdienen gewifs Beachtung.

Weiter: Beim Einreiten in Laudines Burg droht Ivain Gefahr durch die herabsausende Falltür. Brown zeigt, dafs ein gefährlicher Über- oder Durchgang, — der bekanntlich auch sonst in den Artusromanen eine grofse Rolle spielt, — zum Grundstock der keltischen Erzählungen gehört, die eine Reise des Helden in die andere Welt zum Gegenstand haben.

Der dem *SgC* fehlende Zug, dafs die Vögel in dem Baume bei der Quelle einen kanonischen Gesang anstimmen, begegnet, wie Brown S. 84 nachweist, in der Schilderung der Jenseitslandschaft, welche in dem sehr alten, nach Kuno Meyers Vermutung schon im 7. Jh. niedergeschriebenen *Imram Brain* gegeben wird:

> An ancient tree there is with blossoms,
> On which birds call to the Hours.
> 'Tis in harmony it is their wont
> To call together every Hour.[2]

Die Vögel sind, wie es scheint, gedacht als Seelen, welche das jüngste Gericht erwarten.

Vögel, welche Psalmen singen, und Seelen in Vogelgestalt, die den jüngsten Tag erwarten, begegnen auch im *Imram Maildúin* (§ 18 und § 19).

---

[1] Ich merke an, dafs nach antiker Vorstellung auf der Insel *Erytheia* = Land der Seligen, die Rinder des Hades weiden, die den Reichtum der Götter bedeuten, s. L. Radermacher, *Das Jenseits im Mythos der Hellenen*, Bonn 1903, S. 43. Nach H. Güntert, *Kalypso*, Halle 1919, S. 177 darf auch die Insel des Helios mit den heiligen Rindern „als eine der im Totenbezirk gelegenen Stätten, als eine Station auf dem Wege zum Hades betrachtet werden"; s. Gerland, *Altgr. Märchen in der Odyssee* S. 18.

[2] K. Meyer-A. Nutt, *The Voyage of Bran* I, S. 6.

Kölbing[1] hatte hingewiesen auf die nahe Übereinstimmung zwischen der Schilderung des Vogelparadieses in der *Navigatio Brandani* und der Quellenlandschaft im *Ivain* und daraus geschlossen, dafs Chrétien das Motiv des mit Vögeln dicht besetzten Baumes aus der Brandanslegende entlehnte: er habe sowohl die *Navigatio* als auch den anglonormannischen *Brendan* benutzt und habe die entsprechende Episode in dem aus dem Ende des 9. Jhs. oder dem 10. Jh. stammenden *Imram Snedgus* gekannt.

Demgegenüber ist B. der Meinung, dafs Chrétien vielmehr die verschiedenen Züge schon in seiner Quelle vorgefunden haben werde, die eben zurückging auf eine keltische Erzählung von einer Reise ins Jenseits mit konventioneller Schilderung der jenseitigen Landschaft.

Ich stimme auch hier Brown entschieden bei.[2]

Soviel über die Resultate von Browns gröfserer Ivain-Arbeit. Sie werden in wesentlichen Punkten ergänzt durch seine an zweiter Stelle oben genannte kürzere, an stoffgeschichtlichen Nachweisen überaus reiche Abhandlung „*The Knight of the Lion*".

Brown fafst hier zunächst auf wenigen Seiten das Verhältnis des Mabinogi von *Owein* zu Chrétien ins Auge. Er stellt fest, dafs im zweiten Teil des *Ivain* die Handlung verschiedentlich vom Gesichtspunkt der Logik aus zu wünschen übrig läfst; die Darstellung im *Mb* weise nicht die gleichen Mängel auf und müsse deshalb als ursprünglicher betrachtet werden: „*The Welsh author must have had the story before him in a more archaic form than the existing romance of Chrétien de Troyes*". Als Züge, die im *Mb* offenbar ursprünglicher sind als bei Chrétien, betrachtet er die folgenden:

dafs der Zweikampf zwischen Ivain und seinem Freunde Gauvain nicht erst am Ende der Erzählung stattfindet, sondern gleich bei dem Besuche, den Artus mit seinen Rittern der Quelle abstattet;

dafs Ivain, gleich nachdem er mit dem Löwen zusammengetroffen ist, wieder an die Quelle gelangt: Brown nimmt an, es sei die Aufgabe des Löwen gewesen, den Helden zum Schlosse der Fee zurückzuführen;

dafs in der Herde des riesenhaften Hirten, statt, wie bei Chrétien, nur wilde Stiere, sich „Schlangen und Nattern und verschiedene Arten von Tieren" befinden; diese entsprechen nach ihm den wilden Tieren, die den Eingang in die — keltische — *Other-world* behüten;

dafs die Erzählung nach der Tötung des Riesen *Harpin* und der Besiegung des bösen Seneschall durch Ivain zu Ende ist.

---

[1] *Zs. f. vergl. Literaturgesch.* 11, 442 ff.

[2] Über das hier vorliegende Motiv im Altertum s. G. Weicker, *Der Seelenvogel in der alten Literatur und Kunst*, Leipzig 1902.

Der zweite Teil des *Ivain* schildert nach Brown die Rückkehr des Helden in die andere Welt in einer mit der des ersten Teils im allgemeinen parallel laufenden Darstellung. Dem freundlichen Wirt des ersten Teils und seiner Tochter entspreche im zweiten das Fräulein, das Ivain mit der Salbe heilt, und ihre Herrin; dem riesigen Hirten der hilfreiche Löwe: beide weisen dem Helden den Weg; endlich der Kampf mit Esclados habe sein Gegenstück in dem Kampfe mit dem Seneschall ebenda.

Ich beschränke mich hier auf diese Feststellungen; auf die Begründung und die Einzelheiten wird im zweiten Abschnitt, wo über das Verhältnis Chrétiens zum *Mb* ausführlich zu handeln ist, näher einzugehen sein.

Den Hauptinhalt von Browns zweitem Artikel bildet aber der Nachweis, dafs eine Reihe von Zügen im *Ivain*, die im *SgC* keine Entsprechung haben, Parallelen finden in einer anderen, in der gleichen Hds. überlieferten Erzählung der Cuchulinnsage, die ebenfalls eine Fahrt in die keltische *Other-world* zum Gegenstand hat, dem *Tochmarc Emere* (*TE*) d. i. „Die Werbung um Emer". Die Erzählung, die in einer kürzeren und einer ausführlicheren Version erhalten ist, gehört nach Zimmer[1] nach Sprache und Wortschatz zu den ältesten aus dem älteren Sagenkreis. „Sie hat als Voraussetzungen und Hintergrund die Verhältnisse der ersten Periode irischer Geschichte". Ihr Inhalt ist in den Hauptzügen der folgende:[2]

Cuchulinn hat sich um die Hand *Emers*, der Tochter des *Forgall the Wily*, Neffen des Fomore-Königs *Tethra*, beworben, und Emer ist von Liebe zu ihm erfafst worden. Forgall aber will die Heirat hintertreiben, denn er fürchtet, der wilde, unbändige Sinn Cuchulinns werde ihm den Tod bringen. Er sagt demselben, wenn er zu *Scathach* [d. i. „Schatten": Sc. ist die Königin der anderen Welt] gehe und dort das Kriegshandwerk lerne (*to learn soldierly feats*), so werde er alle Streiter Europas übertreffen: er hofft, Cuchulinn werde von dieser Fahrt nicht zurückkehren. Cuchulinn sagt zu und macht sich in Gesellschaft von *Conchobar*, König von Ulster, *Conall Cernach* und *Loegaire*, dem Siegreichen, auf den Weg. Als er in Alba angelangt ist, wird er durch die Zauberei eines Mädchens, der Tochter des *Domnall*, deren Liebe er auf der Fahrt verschmäht hat, — oder, wie der Erzähler bemerkt, nach andern durch Zauberei Forgalls — von seinen Genossen getrennt. Des Weges unkundig irrt er einsam umher. Da kommt ein furchtbar grofses Tier, das wie ein Löwe aussieht (*a terrible great beast like a lion*), auf ihn zu und läfst ihn nicht

[1] *Zs. f. deutsch. Altert.* 32 (N. F. 20), 239.

[2] Die kürzere Fassung wurde mit Übersetzung publiziert von Kuno Meyer, *Rev. celt.* 11, 442; 453; von der ausführlicheren hat derselbe Gelehrte eine Übersetzung veröffentlicht in der *Archaeol. Review* 1 (1888), 68 ff., 150 ff.; 231 ff.; 298 ff., die dann Eleanor Hull, *The Cuchulinn Saga in Irish Literature*, London 1898, S. 54—84 unvollständig, mit Auslassung einiger Episoden, wieder zum Abdruck gebracht hat. Teilweise Analyse bei Brown, a. a. O. S. 688 ff. K. Meyer, *Rev. celt.* 11, 439 setzt die kürzere Version ins 8., die längere ins 11. Jh.

mehr aus den Augen. Wo er auch geht, schreitet es vor ihm her, indem es ihm seine Seite zuwendet (als Zeichen, dafs er aufsteigen soll). Cuchulinn schwingt sich denn auch auf den Rücken des Tieres und läfst sich von ihm tragen, wohin es will. Nach vier Tagen gelangen sie zu den Grenzen der bewohnten Erde und zu einer Insel, wo einige junge Burschen auf einem kleinen See rudern. Cuchulinn springt nun herunter von dem Tiere, das ihn verläfst. Weiter wandernd kommt er zu einem grofsen Hause in einem Tale. Er trifft hier ein schönes Mädchen, das ihn willkommen heifst; er erfährt von ihr, dafs sie ihn aus ihrer Jugendzeit kennt, wo sie beide Pflegekinder bei *Wulfkin*, dem Sachsen (*Ulbeccan Sexa*), waren. Sie bewirtet ihn, und er verabschiedet sich dann. Er trifft nun einen jungen Mann, der ihm den Weg zu Scathach zeigt: er führt durch „die Ebene des Unglücks (*the plain of Ill-Luck*)"; auf der diesseitigen Hälfte der Ebene, so hört er, bleibe man mit den Füfsen haften, auf der jenseitigen Hälfte würden diese durch das hohe Gras festgehalten. Der junge Mann gibt ihm ein Rad, dem er auf der ersten Hälfte der Ebene, und einen Apfel, dem er dann weiter folgen solle. Er werde dann in ein grofses Tal gelangen, durch welches ein enger Pfad führe; das Tal sei voll von Ungeheuern, die Forgall gesandt habe. Das Haus Scathachs liege zwischen furchtbaren, hohen Bergen. Cuchulinn passiert nun glücklich Ebene und Tal. Um zu Scathach, die auf einer Insel wohnt, zu gelangen, mufs er noch die „Klippenbrücke (*the Bridge of the Cliff*)" überschreiten: diese ist an den Enden niedrig, in der Mitte hoch; wenn einer auf das eine Ende springt, schnellt das andere empor und schlägt ihn auf den Rücken. Nach drei vergeblichen Versuchen gelingt es Cuchulinn, die Brücke zu überschreiten mit Hilfe des „Lachssprunges (*the hero's salmon-leap*)". *Uathach*, die Tochter der Scathach, empfängt ihn und bringt ihm Speise und Trank. Er mufs dann zunächst mit einem Krieger der Scathach, *Cochar Cruifne*, kämpfen, den er erschlägt. „Und Cuchulinn sagte ihr, er wolle selbst die Aufgabe und den Dienst des Gefallenen übernehmen, dergestallt, dafs er die Führung des Heeres übernehme und ihr Kämpe werde." Er gewinnt nun die Hand der Uathach und Scathach unterweist ihn in der Kunst der Waffenführung.

Scathach liegt in Fehde mit der Fürstin *Aiffe*. Damit Cuchulinn nicht in die Schlacht ziehen kann, wird ihm ein Schlaftrunk gegeben, der aber bei ihm nur eine Stunde lang wirkt. Er zieht nun mit Scathachs beiden Söhnen gegen drei Krieger Aiffes, die Brüder *Cuar, Cet* und *Cruffe*, aus und besteht sie ganz allein. Dann kämpfen sie gegen drei andere Streiter Aiffes, die Brüder *Ciri, Biri* und *Bailcne*. Schliefslich besteht er Aiffe selbst, die er bezwingt und zu seinem Herrn trägt.

Das weitere interessiert uns hier nicht. Nach Erin zurückgekehrt erobert Cuchulinn sich die *Emer*.

Die Parallelen dieser Geschichte zum *Ivain*, bezw. zum *Mb*, von dem Brown also, wie wir sahen, vermutet, dafs es bisweilen ursprünglichere Züge bewahrt habe, sind nach ihm die folgenden:

1. Cuchulinn sucht, wie Calogrenant und Ivain, allein seinen Weg (im *SgC* werden beide von Liban geführt).

2. Das Haus in dem Tale, wo Ivain bewirtet wird, entspricht dem Schlofs des gastlichen Ritters im *Ivain*.

3. Das löwenähnliche Tier, das Cuchulinn nach dem Lande der Scathach trägt, kann verglichen werden mit dem riesigen Hirten im *Ivain*, der den Rittern den Weg weist.

4. Das „gefährliche Tal" hat sein Analogon in der dichten Wildnis, welche Calogrenant und Ivain zu passieren haben:

> 181 Parmi une forest espesse.
> Mout i ot voie felenesse,
> De ronces et d'espines plainne . . .,

und noch genauer in der mit Schlangen und Nattern angefüllten Waldlichtung im *Mb*.

5. Das Brückenmotiv ist offenbar eine andere Form des Falltormotives im *Ivain*.

6. Cuchulinns Kampf mit *Cochar Cruifne*, an dessen Stelle er dann tritt, entspricht dem Kampf Ivains mit *Esclados li Ros*, den er dann gleichfalls ersetzt.

7. Das löwenähnliche Tier, das Cuchulinn ans Ziel bringt, kommt dem Löwen im *Ivain* wenigstens insofern nahe, als dieser durch seinen Beistand Ivain befähigt, alle Gefahren zu bestehen und zu Laudine zurückzukehren.

Von diesen Parallelen mufs indes m. E. No. 3 gestrichen werden: das löwenähnliche Tier hat tatsächlich im ersten Teil des *Ivain* keine Entsprechung. Wohl aber hat umgekehrt der riesige Hirt eine solche im *TE*: nämlich in dem Burschen, den Cuchulinn nach dem Verlassen des Hauses im Tale antrifft, — wie Calogrenant-Ivain den Hirten nach dem Verlassen des Schlosses, wo er übernachtet hat — und der ihm angibt, wie er sich durch die drohenden Hindernisse den Weg bahnen kann. Augenscheinlich ist dieser Bursche ein in Menschengestalt erscheinendes Wesen der anderen Welt, denn er gibt Cuchulinn ein Zauberrad und einen Zauberapfel, die vor ihm herrollen, und er prophezeit ihm sein künftiges Schicksal; ebenso ist, wie wir später sehen werden, der Hirt im *Ivain* ein höheres Wesen, das Calogrenant-Ivain den Weg zur Zauberquelle weisen will.

Den angegebenen, von Brown gezogenen Parallelen zwischen *Ivain* und *TE* lassen sich aber noch folgende weitere hinzufügen:

8. Wie Ivain in Laudines Schlofs zuerst ihrer Zofe Lunete ansichtig wird, die ihn mit Speise und Trank versorgt, so tritt dem Cuchulinn in der Behausung Scathachs zuerst deren Tochter Uathach entgegen, die in gleicher Weise C. Speise und Trank bringt.

9. Nach der Vermählung Ivains mit Laudine erscheint König Artus bei der Zauberquelle mit den Rittern der Tafelrunde, und nach der Darstellung des *Mb* besiegt nun Ivain (Owein) als Ver-

teidiger der Quelle alle Ritter bis auf Artus und Gauvain (Gwalchmei); der Kampf Ivains mit dem letzteren wird abgebrochen, als jener in dem Gegner den Freund erkannt hat: Chrétien weifs nur von einem Kampf Ivains gegen Keu, aber es ist wahrscheinlich, dafs hier das *Mb*, wie so oft, gegenüber Chr. das Ursprüngliche gewahrt hat.

An die Darstellung des *Mb* erinnert es nun offenbar, wenn Cuchulinn, gleich nachdem er die Tochter der Scathach gewonnen hat und an die Stelle des Cochar Cruifne getreten ist — wie Ivain an die Stelle des Esclados — siegreich gegen die Feinde der Scathach kämpft: erst gegen die drei Brüder *Cuar*, *Cet*, *Cruffe*, dann gegen das zweite Brüderkleeblatt *Ciri*, *Biri* und *Bailcne* (Brown erwähnt in seiner Analyse diese Episode nicht mehr). Artus mit seinen Rittern ist an die Stelle der sechs Gegner im *Mb* getreten.

Brown schliefst seinen Vergleich mit den Worten:

The Tochmarc Emere greatly strengthens the general explanation of the Ivain as a partly rationalized Otherworld Journey story, and makes it highly probable that the lion was in origin a guide and helper for the marvellous road.

B. macht im weiteren Verlauf seiner Untersuchung noch aufmerksam auf gewisse Parallelen zum *TE*, zum *Ivain* und zum *Mb*, die in der *Mule sans frein*, in dem sehr alten *Mb* von *Kulhwch und Olwen*, im *Chevalier du Papegau* und in Froissarts Roman *Meliador* begegnen.

In der *Mule sans Frein*, einer Artusdichtung aus dem ersten Drittel des 13. Jhs., über die später noch ausführlicher zu handeln sein wird, finden wir gleichfalls das Motiv, dafs ein Tier, nämlich ein Maultier, den Helden in die jenseitige Welt trägt; dafs wir es mit der letzteren zu tun haben, wird in dem Gedicht freilich nicht ausdrücklich gesagt, kann aber, wie wir später sehen werden, nicht zweifelhaft sein. Die *Mule* weist auch eine Reihe anderer Parallelen zum *Ivain* auf:

„*Here occur the damsel messenger, the failure of the first adventurer, the solitary journey, the dense forest, the savage beasts, the narrow path, the fountain, the perilous passage, the cutting off of half the mule's tail, which corresponds to the severing of Iwain's horse behind him by the falling portcullis, and lastly the successful combats with the creature(s) of the fay. The savage beasts, ‚lions, tigers, leopards and other terrible creatures', and the Valley of the Fear of Death beset by scorpions and serpents, are more like to the Welsh Lady of the Fountain with its glade full of ‚serpents, dragons and divers sorts of animals' than to the fierce bulls of the Iwain. The obsequious behavior of these animals towards the guiding beast is strikingly like that told of in the Welsh.*“ [1]

Dazu kommen Parallelen zum *Tochm. Emere*.

[1] A. a. O. S. 693.

In *Kulhwch and Olwen*,[1] dem ältesten der erhaltenen wälschen Mabinogion,[2] trägt ein Salm den Helden auf seinem Rücken in die andere Welt.

Ein phantastisches Tier diente auch in der französischen Quelle des *Chevalier du Papegau*[3] und des *Wigalois*[4] dem Helden als Führer:

Chev. du Pap.: „une moult belle beste ... grande comme ung toriaux ... le col soutil ainsi comme ung dragon ... le chief petit et fait ainsi comme ung serf ... deux cornes en la teste plus blanches que neges a barres de fin or“.

Wigalois V. 3859 Das tier ûf sînem houbet treit
eine guldîne krône.
diu ist bewahsen schône
mit zwein swarzen hornen.
. . . .
von sînem houbet ist ez gar
geschaffen als ein liebart ...

Auch hier begegnen weitere Ähnlichkeiten mit dem *Ivain*. „*It is difficult to doubt*“, bemerkt B., „*that the original romance, of which Papegau and Wigalois are representatives, must have been founded on a tale in which a beast helped a hero to penetrate in the Other World*“ (S. 700).

In Froissarts *Meliador*[5] wird der Held durch einen Hirsch zum Feenschlofs getragen.[5]

Schliefslich zieht B. noch eine moderne irische Volkserzählung zum Vergleich heran, die von Interesse ist, aber freilich eigentliches Beweismaterial nicht bieten kann.

Brown gelangt so zu dem Ergebnis, dafs Chrétiens ganzer Roman in seinen wesentlichen Bestandteilen auf einer bestimmten irischen Erzählung beruhen und ein hilfreicher Löwe einen integrierenden Bestandteil schon seiner Quelle gebildet haben mufs.

Man wird, denke ich, den wohlerwogenen, besonnenen Darlegungen Browns die Zustimmung nicht versagen können. Der *Ivain* hat unzweifelhaft in den Grundlinien der Handlung mit dem *Serglige Conculaind* eine überraschende Ähnlichkeit und wesentliche Züge, die diesem fehlen, finden sich im *Tochmarc Emere* und den anderen, nachträglich herangezogenen Erzählungen keltischen Typus wieder. *SgC* und *TE* sind beide wesentlich älter als der Chrétiensche Roman. Nehmen wir an, es habe eine alte irische

---

[1] J. Loth, *Les Mabinogion* I², 243 ff.
[2] Es stammt nach Loth S. 28 aus dem Ende des 11. Jhs.
[3] Ed. Heuckenkamp, *Le Chevalier du Papegau*, Halle 1896.
[4] Ed. F. Pfeiffer, *Wigalois*, Leipzig 1847. Vgl. Saran, *Beitr. zur Gesch. d. deutsch. Spr.* 21, 253 ff.
[5] Ed. Longnon, *Soc. des Anc. T. fr.*, V. 28362 ff.

Erzählung des Cuchulinnsagenkreises existiert, welche die zum *Ivain* stimmenden Züge beider enthielt, vielleicht aus beiden, oder aus Erzählungen vom Typus der beiden, kontaminiert war — haben doch beide zum Gegenstand eine Fahrt des Helden in eine andere Welt, und in beiden tritt eine Fee auf mit einem nah verwandten zweiten weiblichen Wesen (Schwester, Tochter) —, so haben wir alle Hauptzüge des Chrétienschen Romanes bis zu Ivains Genesung vereinigt, ausgenommen das Quellenabenteuer, das aber, wie wir sehen werden, obgleich es sich in der Cuchulinnsage nicht nachweisen läſst, dennoch in jener Erzählung auch schon vorhanden gewesen sein könnte. Daſs es in letzter Linie mutmaſslich nicht irischer Herkunft ist, werden wir im folgenden sehen.

In seiner dritten Abhandlung, „*Chrétien's ,Yvain'*", 1911, bemüht sich Brown, den wesentlichen Inhalt der dem Chrétienschen Roman und dem Mabinogi zu Grunde liegenden irischen Feenerzählung zu rekonstruieren:

Er vermutet, sie habe jener Epoche irischer Feensagen angehört, wo bereits der Kampf ein wesentliches Element im Dasein der Sidhe bildete: ein Sidhe-Häuptling wird bedrängt durch den anderen und ruft den Beistand eines sterblichen Helden an.[1]

Der „gastfreie Wirt (*Hospitale Host*)", so nimmt er an, sei ursprünglich eine Person des Sidhe-Landes gewesen, zu dessen Partei auch Lunete und Laudine gehört hätten, sein Haus war eigentlich ein Feenschloſs. Dieser wurde bedrängt durch ein anderes Sidhe-Wesen, Esclados den Roten, der Laudine in seiner Gewalt hatte. Lunete war an Artus' Hof gesandt im Interesse des „gastfreien Wirtes", um einen Sterblichen zum Bestehen des Quellenabenteuers zu veranlassen. Die Absicht war dabei, daſs der Sterbliche Esclados im Kampfe bestehen sollte. Lunete nimmt sich Ivains an, weil sie im Interesse des gastfreien Wirtes handelt.

---

[1] Zimmer, *Kelt. Stud. II. Brendans Meerfahrt*, *Zs. f. deutsch. Altert.* 33 (N. F. 21), 1889, S. 276 bemerkt: „Die Vorstellungen des irischen Volkes von dem Leben und Treiben dieser *side* waren zu verschiedener Zeit verschieden. Während es in neuerer Zeit nur weibliche *side* (*bansidhe*) kennt, die in den Hügelgräbern wohnen und die Rolle von Feen gegenüber dem Volke übernommen haben, waren nach den Anschauungen des 14. und 15. Jhs. ... die *side* mit den *Thuatha Dē Danan* identisch: die einzelnen Sidburgen stehen unter Herrschern, und wie oberhalb der Erde Häuptlinge und Clane miteinander im Kampfe lagen, sich überfielen und umbrachten, so dachte man die verschiedenen Sidclane in der Erde ebenfalls im Kampfe miteinander liegend". Er stellt fest, daſs die Vorstellungen von den Sidbewohnern mit denen von den Bewohnern des Landes der Verheiſsung vermengt wurden: „... was von dem Leben und Treiben in diesem Lande mitgeteilt wird, ist zum Teil dasselbe, was wir von den Sidbewohnern erfahren". Schon in Sagentexten, die ihrer ersten Aufzeichnung nach wohl 6 Jahrhunderte älter sind als die Erzählungen des Ossiansagenkreises, lasse sich ein ähnliches Schwanken beobachten: „Streit und Eifersucht herrscht wie in menschlichen Familien ..., ebenso liegen einzelne Clane der sides miteinander in Krieg und ziehen berühmte Helden zur Hilfe herbei". S. auch die Nachweise bei W. Hertz, *Spielmannsbuch*[4], 1912, S. 364.

Während bei Chrétien der gastfreie Wirt, der riesige Hirte und Esclados unverbunden nebeneinander stehen, seien sie in dem zu Grunde liegenden Feenmärchen miteinander organisch verknüpft gewesen. Der gastfreie Wirt und der riesige Hirt waren nur verschiedene Erscheinungen des nämlichen Feenwesens, dessen Zweck es war, Ivain als Kämpfer gegen Esclados, seinen Todfeind, zu gewinnen.[1]

Nachdem Ivain durch Besiegung des Esclados die Hand der Fee, Laudines, gewonnen, erwacht in ihm das Verlangen, ins Diesseits zurückzukehren. Dafs der Sterbliche, der die Liebe einer Fee gewonnen hat, nachdem er eine Zeit lang im Feenreich gelebt, von Sehnsucht nach der irdischen Heimat erfafst wird, ist bekanntlich ein in keltischen Feensagen nicht seltenes Motiv. Laudine erteilte Ivain die Erlaubnis, sich für ein Jahr zu entfernen, indem sie ihm gleichzeitig drohte, dafs ihre Liebe sich in Hafs verwandeln würde, wenn er den Termin nicht einhalte.

Trotzdem kehrte Ivain nach Ablauf des Jahres nicht zurück. Nun kam Laudine in die Gewalt des der Lunete feindlichen Seneschalls, der zur Partei des Esclados gehörte. Ivain aber wurde von der Fee mit Wahnsinn bestraft. Er wurde durch ein Zaubermittel geheilt nnd von einer gastfreien Dame gepflegt. Der Löwe war Ivain nun behilflich bei der Rückkehr ins Feenland.

Dafs Laudine in die Gewalt des Seneschalls gelangte, der nach B. auch als Feenwesen zu betrachten ist, schliefst B. daraus, dafs sie sich der geplanten Verbrennung Lunetes nicht widersetzt. Diese barbarische Strafe glaubt B. nur durch die Annahme erklären zu können, dafs es sich ursprünglich um eine Fehde zwischen Personen des Sidhe-Reiches gehandelt habe. „Keltische Feen waren nur verwundbar durch verzauberte Waffen oder durch Feuer, und Feuer war bei Fehden des Feenvolkes ein übliches Mittel der Rache.“[2] So erkläre es sich denn auch, dafs, als Ivain unerwartet zurückkehrt, der Seneschall selbst und seine beiden Brüder verbrannt werden.

Nach der Besiegung des Seneschalls stand der Wiedervereinigung Ivains mit Laudine nichts mehr im Wege.

Der zweite Teil des *Ivain*, so meint B., habe ursprünglich dargestellt eine Wiederholung von Ivains erster Reise ins Feenreich. Nach der Rückkehr zur Quelle und Besiegung des feindlichen Kämpfers gewann er die Hand der Laudine von neuem und die

[1] So sind in der von *Kittredge*, *Studies and Notes in Philol. a. Lit.* VIII, Boston 1903, herausgegebenen, auf wälschem Original beruhenden lateinischen Werwolfsgeschichte *Arthur und Gorlagon* nach der Ansicht des Herausgebers die drei Könige *Gargol*, *Torbeil* und *Gorlagon*, die Arthur nacheinander aufsucht, in Wirklichkeit ein und dieselbe Person, die in verschiedener Gestalt erscheint. A. Nutt im Kommentar zu der englischen Übersetzung von *Artur und Gorlagon* durch F. A. Milne, *Folk-Lore* XV, 1904, S. 61 hat Kittredge zugestimmt.

[2] S. die Beweisstellen bei B. S. 113, Anm. 2.

Geschichte war zu Ende. Dies ist der Verlauf der Erzählung im *Mb*, und diese Version hält B. für ursprünglicher.

Die Episode von der *Pesme Aventure* ist ein späterer Einschub Chrétiens, der die ursächliche Verknüpfung der Ereignisse verdunkelt und den ursprünglichen logischen Gang der Erzählung stört. Aber abgesehen hiervon „folgt Chr.'s *Ivain* Episode für Episode und beinahe Punkt für Punkt dem normalen Gang einer keltischen *fairy-mistress story*, wie sie uns das *Serglige Conculaind* und das *Tochmarc Emere* vergegenwärtigen" (S. 115).

B. will nicht bestreiten, dafs der Verf. des *Mb* vielleicht Chrétien gekannt habe, „*but he clearly had at his disposal older stories about Owain*". Dies ergebe sich auch aus der Schlufsbemerkung des *Mb*, wo es heifst, Owein sei nun am Hofe des Artus geblieben, „*jusqu'à ce qu'il retourna vers ses vassaux, c'est-à-dire les trois cents épées de la tribu de Kynvarch et la troupe des corbeaux. Partout où il allait avec eux, il était vainqueur*"; denn auf Oweins Raben wird in der wälschen Literatur mehrfach angespielt.

Die Annahme, dafs die heroischen irischen Sagen nach Wales überführt wurden und dort die Gestalt von Volksmärchen angenommen hätten, bevor sie zur Kenntnis der fränzösischen Dichter gelangten, glaubt B. ablehnen zu sollen. Vielmehr seien diese Sagen ein gemeinsamer Besitz der Kymren und der Iren gewesen;[1] aus dem Folklore-Material, welches diesseits und jenseits des irischen Kanals die gleichen Situationen, Motive und Vorstellungen enthielt, hätten sich hüben und drüben ähnliche Sagas entwickelt: „*Chrétien's original was a Brythonic Märchen or popular tale*".

Hier kann ich indessen B. nicht beistimmen. Denn es ist doch nicht daran zu denken, dafs Geschichten so speziellen Inhaltes, wie es das *SgC* und das *TE* sind, den Iren und Kymren etwa schon vor ihrer Trennung gemein gewesen sein sollten, und ebenso wenig ist es glaublich, dafs Geschichten, welche die gleichen Parallelen zum *Ivain* enthielten, wie *SgC* und *TE*, sich aus gewissen verwandten Grundvorstellungen in Irland und in Wales unabhängig entwickelt haben sollten. Dann aber müssen diese Geschichten entweder von Irland aus in Wales oder von Wales aus in Irland importiert sein, und da sie uns nun in Irland, nicht in Wales, in sehr früher Zeit überliefert sind, spricht doch wohl alle Wahrscheinlichkeit dafür, dafs ihre Heimat Irland ist und dafs sie in Wales, von wo aus sie vermutlich zur Kenntnis der französischen Dichter gelangten, von Irland aus eingeführt wurden. Dafs zwischen Irland und Wales die engsten Beziehungen bestanden, unterliegt

---

[1] Die „*essential unity in manners and traditions of the Celtic peoples of Ireland, Britain, and the Continent*" betont auch T. P. Cross, *The celtic Fée in Launfal, Annivers. Papers Kittredge*, Boston und London 1913, S. 377 ff.

keinem Zweifel: „*Il y a eu à toute époque*", bemerkt Loth,[1] „*des relations amicales ou hostiles entre Gaëls et Brittons. Elles ont été particulièrement actives pendant l'existence si troublée du roi de Nord-Galles, Gruffydd ab Cynan* (1075—1137)... *C'est probablement pendant son règne que certaines légendes, comme celle de Curoi mac Daire, furent empruntées par les bardes gallois aux chanteurs irlandais.*"

Ich sehe auch keinen Grund, ein „Volksmärchen" als Quelle Chrétiens und des *Mb* anzusetzen, wenn wir den Ausdruck in dem Sinne nehmen, in dem B. ihn offenbar hier gebraucht: im Volke von Mund zu Mund wandernde, frei weitererzählte Geschichte; denn B. setzt den *popular tale* in Gegensatz zu der literarischen Gestalt der irischen Märchen. Ich nehme vielmehr an, dafs es sich um die Erzählung eines berufsmäfsigen, kymrischen Geschichtenerzählers, eines Barden, handelt, der nach dem Gesagten sehr wohl direkt aus der literarischen Überlieferung der irischen *file* geschöpft haben kann.

Im weiteren Verlauf seiner Abhandlung kommt B. auf die Nitzesche These, über die weiter unten zu handeln sein wird, zu sprechen, ferner rechtfertigt er von neuem seine Heranziehung der — von mir noch nicht berücksichtigten — spät überlieferten Erzählung von *Gilla Decair*, s. über letztere den Anhang zu diesem Kapitel.

Browns Versuch, die Feenerzählung, die dem *Ivain* zu Grunde liegt, in ihren wesentlichen Motiven zu rekonstruieren, ist nun ohne Frage scharfsinnig und sehr beachtenswert, aber er geht doch wohl zu weit, besonders was die Ausdeutung der Gestalt des Seneschalls anlangt, und seine Rekonstruktion mufs im einzelnen jedenfalls Hypothese bleiben.

Dafs Esclados ursprünglich nicht, wie bei Chr., der Gatte, sondern der Feind Laudines war, mufs allerdings wohl aus *SgC* und *TE* geschlossen werden, da in beiden Cuchulinn zunächst die Feinde der Fee zu bekämpfen hat, und es darf dafür vielleicht auch geltend gemacht werden, dafs in dem schon oben herangezogenen *Gareth* — B. VII von Malorys *Morte Darthur* — der „rote Ritter" die Dame Lyonesse, die Schwester der Lynet, bekriegt; es ist aber zu beachten, dafs dann die Zauberquelle in der von B. rekonstruierten Feensage noch nicht vorhanden gewesen sein kann, denn im *Ivain* ist es ja die Aufgabe des Esclados, diese Quelle zu verteidigen, — es müfste denn sein, dafs man annehmen wollte, Esclados habe durch Besiegung eines Streiters der Laudine von der Quelle Besitz ergriffen gehabt; ebensowenig könnte jene Sage die Gefangennahme Ivains und seine Befreiung durch Lunete enthalten haben, denn natürlich hätte Esclados als Feind Laudines nicht in deren Schlofs flüchten können, wie auch zu Ivains Gefangennahme, wenn er als Freund der Schlofsherrin kam, jeder Anlafs gefehlt hätte.

---

[1] *Contributions à l'étude des Romans de la Table ronde* S. 45. S. auch F. Lot, *Romania* 27 (1898), 557; er nimmt an, dafs die Walliser den Glauben an eine geheimnisvolle Insel, nach der eine Fee einen sterblichen Helden entführt, von den Iren entlehnt haben „*comme toutes leurs légendes*".

Einverstanden bin ich hingegen mit B. darin, dafs der gastfreie Wirt und der riesige Hirt aller Wahrscheinlichkeit nach in der zugrunde liegenden keltischen Sage nur verschiedene Erscheinungen eines elfischen Gestaltenwechslers waren, der dem Helden den Weg ins Feenreich wies, sowie darin, dafs die Aufgabe des Löwen ursprünglich die gewesen sein mufs, den Helden zu der Fee zurückzuführen.

Im übrigen aber wird man m. E. besser darauf verzichten, den Inhalt der Erzählung im einzelnen zu rekonstruieren und sich darauf beschränken, im allgemeinen diejenigen Züge für sie anzusetzen, die dem *SgC* und *TE* mit dem *Ivain* und dem *Mb* gemein sind.

So wird nun also Chrétiens *Ivain* durch die Arbeiten des amerikanischen Gelehrten in eine ganz neue Beleuchtung gerückt: der französische Roman ist die ritterlich-höfische Umkostümierung einer alten irischen Feensage, die eine Fahrt des Hauptthelden der irischen Sage, Cuchulinns, in die andere Welt, ein beliebtes Thema irischer Sage, zum Gegenstande hatte. Zugrunde liegt die Formel: Ein Sterblicher wird der Liebhaber einer Fee, verliert sie aber wieder, indem er ihr Gebot übertritt.[1] Die ganze Erzählung bekommt einen tieferen Sinn, und ihre einzelnen Momente werden in einen organischen Zusammenhang gebracht, der ihnen bei dem französischen *conteur* zum Teil abgeht, da letzterer die Bedeutung der Sage nicht mehr verstand und nach der ihm vorliegenden Überlieferung auch wohl nicht mehr verstehen konnte.

Die Vermutung, dafs eine keltische Feensage den Kern des *Ivain* bilden möge, war, wie wir sahen, gewifs schon vor Brown ausgesprochen worden, aber erst er hat diese Vermutung so ziemlich zur Gewifsheit erhoben, indem er den Sagentypus, der als Grundlage des Romanes zu betrachten ist, in der irischen Literatur nachwies und zeigte, dafs es sich speziell um eine Reise in die andere Welt, ins irische Feenreich, handelte.

Treffliche antike Analoga zu dieser Rationalisierung einer alten irischen Göttersage bilden die Episoden von Odysseus' Aufenthalt auf der Insel der Kalypso und bei den Phäaken, wenn, wie soeben H. Güntert in seiner anmerkungsweise schon wiederholt herangezogenen Untersuchung über die Kalypsoepisode in der Odyssee, m. E. mit Glück, nachzuweisen sich bemüht hat, Ogygia ursprünglich das Totenland, Kalypso eine Todesgöttin war, und, wie Seeck[2] und v. Wilamowitz[3] annehmen, auch das Phäakenland von Haus aus identisch ist mit dem Totenland.[4]

---

[1] S. T. P. Cross, a. a. O. S. 377.
[2] *Geschichte des Untergangs der antiken Welt* 2, 376; 449.
[3] *Ilias und Homer* S. 491.
[4] Diese Ansicht wird allerdings von Jessen bei Roscher, *Ausführliches Lexikon der griech. u. röm. Mythologie* III, 2, Sp. 2218 bestritten, aber auch er erblickt in der Phäakenerzählung die Rationalisierung einer alten Göttersage: die Phäaken = hilfreiche Götter der Seefahrer.

„Nicht nur in die eigentliche Hadestiefe, sondern auch zur Todesdämonin auf eine Toteninsel und Insel der Seligen im Weltmeer liefs die hellenische Volksphantasie ihren Helden gelangen. Der Odysseusdichter aber tilgte oder verwischte die mythologischen Charakterzüge und vermenschlichte seine Göttergestalten: Alkinoos ward aus einem Höllenfürsten zu einem gemütlichen, etwas schwachen Phaiakenkönig, aus der verhüllenden Todesdämonin Kalypso ward eine liebende Nymphe, ihre schöne, stille Insel mit den Wiesen voller Eppich und Veilchen und den dunklen Wäldern verlor ihre schärfere Charakteristik als Toteninsel, und die ‚dunklen' Totenfergen, die Phaiaken, wurden zu einem glücklichen, wohlhabenden Seemannsvolk."[1]

Die Kritik hat sich bisher zu den Ergebnissen Browns teils zustimmend, teils ablehnend verhalten, doch betreffen ihre im folgenden zu besprechende Äufserungen nur seine Hauptarbeit, den *Iwain*, nicht die diese ergänzenden beiden Artikel, die im vorausgehenden analysiert und gewürdigt wurden; von den letzteren ist bisher m. W. nur „*The Knight of the Lion*" Gegenstand von Anzeigen gewesen, die sich aber rein referierend verhalten.

Die bis 1905 über Browns *Iwain* erschienenen Kritiken sind vom Verf. selbst zusammengestellt worden in „*The Knight of the Lion*" S. 674, Anm. 1. Seitdem sind zwei weitere hinzugekommen.

Entschieden zustimmend sprach sich zunächst aus G. Huet,[2] ohne auf einzelnes einzugehen: „*la démonstration est convaincante*".

W. Nitze[3] erklärt, gegenüber dem reichen Material, das B. beibringt, es vorläufig noch nicht wagen zu können, ein bestimmtes Urteil abzugeben. Aber er bezweifelt, ob B. im Rechte sei mit seiner Ansicht, „*that Crestien was following a clearly defined conte*". Dagegen ist zu bemerken, dafs eben letzteres aufser Zweifel gesetzt wird durch den im zweiten Teil dieser Untersuchung vorzunehmenden genauen Vergleich des *Ivain* mit dem wälschen *Mb*, welcher zeigt, dafs beide auf die gleiche Quelle zurückgehen, — aus Browns Arbeit allerdings ergab sich dies noch nicht mit Sicherheit, da er die Möglichkeit, dafs der Verf. des *Mb* aufser anderen Traditionen über Owein auch Chrétien gekannt habe, nicht schlechthin ausschliefst. Deswegen können natürlich die einzelnen Elemente der Erzählung doch sehr wohl aus verschiedenen Quellen stammen, was B. ja auch nicht bestreitet, der nur behauptet, dafs die schon im *SgC* und im *TE* enthaltenen Züge des *Ivain* aus irischen Erzählungen dieses Typus stammen müssen. Aber die Vereinigung der verschiedenen Elemente ist nicht von Chrétien selbst vollzogen worden. Was den Diana-Mythus betrifft, auf den Nitze hinweist, und den er dann zum Gegenstand einer eigenen *Ivain*-Studie gemacht hat, so wird über diesen und seine mögliche Beziehung zum *Ivain* nachher ausführlich zu handeln sein.

---

[1] Güntert, a. a. O. S. 182.
[2] *Moyen Age* 1904, 65 f.
[3] *Modern Language Notes* 19 (1904), S. 80 ff.

Direkt ablehnend verhält sich gegen Browns Resultate A. Jeanroy.[1] Er will einen Zusammenhang zwischen dem *SgC* und dem *Ivain* nicht wahr haben. Nach einer kurzen Skizzierung des Inhalts des *SgC* bemerkt er: „*Il y a bien entre les deux récits quelques ressemblances, que M. B. a fort habilement mises en relief, mais non le parallélisme étroit qu'il veut établir*". Indessen verschweigt Jeanroy in seiner Aufzählung der dem *SgC* und dem *Ivain* gemeinsamen Züge gerade das so überaus charakteristische Motiv des Wahnsinns, der den Helden nach seiner Trennung von der Fee, bezw. — im *Ivain* — von seiner Gattin und nach Nichteinhaltung des gesetzten Termines befällt, sowie das seiner darauffolgenden Heilung durch ein Zaubermittel. J. meint ferner, nichts beweise, dafs Lunetes V. 1004 ff. erwähnter Besuch an Artus' Hof den Zweck gehabt habe, Ivain zum Bestehen des Quellenabenteuers zu veranlassen; es ist richtig, dafs eine Gewifsheit hier nicht besteht, immerhin darf von einer ziemlichen Wahrscheinlichkeit doch wohl gesprochen werden. Aber nehmen wir auch nur die beiden erstgenannten Motive zu den anderen von J. angeführten hinzu, so verstärken sie ohne Frage deren Beweiskraft erheblich, und es liegt ein Parallelismus z. T. recht spezieller Züge vor, der sicher weitgehend genug ist, um auf ihn die Annahme eines Zusammenhanges der beiden Stoffe zu begründen.

Wenn dann J. gegen Browns These die Verschiedenheiten, die zwischen *SgC* und *Ivain* bestehen, ins Feld führt, so kann ich nur verweisen auf meine einschlägigen Bemerkungen in Vollmöllers *Roman. Forschungen* 29 (1911), 365 f., wo ich betont habe, dafs differenzierende Züge, mögen sie noch so zahlreich sein, niemals einen Beweis liefern können gegen die ursprüngliche Identität zweier Stoffe, vorausgesetzt, dafs eine gröfsere Anzahl wirklich markanter Übereinstimmungen vorhanden ist.

Im übrigen gibt auch J. zu, dafs das Thema des *Ivain* ein mythologisches sein müsse und B. gezeigt habe, „*qu'un grand nombre de détails dans le récit de Chrétien proviennent de contes celtiques et que la pensée du trouvère, au moment où il écrivait son œuvre, se mouvait pour ainsi dire dans une atmosphère celtique*".

W. Golther[2] hegt gleichfalls Bedenken gegen die Theorie Browns und entscheidet sich für die von Foerster — dessen Anschauungen er bekanntlich im allgemeinen teilt — zuerst in der 2. Aufl. des kl. *Ivain* vorgetragene Auffassung, wonach dem *Ivain* das Märchen von der Befreiung einer Jungfrau aus der Gewalt eines Riesen zugrunde läge; aber aus seinen Worten geht, wie mir scheint, doch ziemlich deutlich hervor, dafs er seiner Sache keineswegs völlig sicher ist („Alles in Allem halte ich Foerster's Meinung

---

[1] *Revue Crit.* 39 (1905), S. 4. Auf Jeanroys „Einwendungen gegen B.'s irrtümliche Methode" beruft sich dann Foerster, *Kristian von Troyes Wörterbuch* S. 127* Anm., obgleich er ebenda J. zum Vorwurf macht, er kenne „von der einschlägigen Literatur gar nichts".

[2] *Zs. f. franz. Spr. u. Lit.* 28 (1905), 36.

für besser begründet"). Im übrigen läſst er der Gründlichkeit der Brownschen Untersuchung Anerkennung widerfahren und gibt zu, daſs B. den Zusammenhang der mythischen Landschaft des *Ivain* mit keltischen Sagen erwiesen habe.[1]

Entschiedene Zustimmung fand B. hingegen wieder bei G. Ehrismann, der in der inhaltreichen Abhandlung „*Märchen im höfischen Epos*"[2] („*Irische Sage im höfischen Epos*" wäre m. E. der richtige Titel, denn in erster Linie um solche handelt es sich) auch dem *Ivain* einige Seiten widmet. Diese Arbeit ist mit der Browns gleichzeitig entstanden: der Verf. erklärt S. 14, Anm. 1, sie sei die Erweiterung eines auf der Philologenversammlung zu Halle im Oktober 1903 gehaltenen Vortrags, und bemerkt S. 15, Anm. 1, die Brownsche Arbeit, die er als „bahnbrechend" bezeichnet, sei ihm „erst kurz vor Abschluſs dieses Vortrages" zugegangen. Doch ist in dem Kapitel über den *Iwein* die Untersuchung Browns schon verwertet, denn der Verf. erklärt S. 42, er sei „in der Auffassung von der Quellengeschichte als Reflex der Erzählung *Serglige Conculaind* ... in der Hauptsache Brown gefolgt oder auch auf anderen Wegen zu demselben Ziele gelangt". Neu ist bei Ehrismann gegenüber Brown die Parallele zwischen dem *Iwein* und der Episode von der *Joie de la cort* im *Erec*:

Nach E. entspricht Iwein dem Erec, Laudine der Kusine Enidens, die ursprünglich eine Fee war, ihr Gatte Ascalon (so Hartmann für Esclados) dem Mabonagrin. Hinzugekommen ist im *Iwein* die Gestalt der Lunete, die einen Reflex der Liban, und Kalogrenant, der dem Laeg im *SgC* gleichzustellen ist.

Die „Urfabel" des *Iwein* formuliert Ehrismann folgendermaſsen:

„Laudine ist eine Quellnymphe (die Fee von Joie de la curt ist ein Sideweib und Herrin eines Wonnelandes), zur Verteidigung der Quelle hat sie einen Hüter angestellt (Ascalon = Mabonagrin), der Held, der diesen besiegt (Iwein = Erec), erringt sie zum Weibe (fehlt in Joie de la curt)."

Zwei ursprünglich getrennte Motive seien hier zusammengeflochten:

„1. die Fee liebt einen Sterblichen und sucht diesen an sich zu locken (Figur der Lunete, Verlockung, fehlt in Joie de la curt), und 2. der Held kann die Fee nur erringen durch Besiegung des Wächters (Mutprobe, = Joie de la curt). Dazu kommt dann als drittes Moment eine Spezialisierung dadurch, daſs der Wächter zum Gatten der Fee gemacht wird (Ascalon = Mabonagrin), der erschlagen wird (während er in der Joie de la curt am Leben bleibt), und diese benutzt der Dichter, um der äuſseren Handlung ein starkes ethisches Interesse beizumischen."

[1] Ungefähr ebenso spricht Golther sich aus in den *Studien zur vergl. Literaturgesch.* 4 (1904), 481.

[2] *Beiträge zur Gesch. der deutschen Sprache u. Lit.*, hgg. v. Sievers, 30 (1905), 14—54.

Hier setze nun das Motiv der treulosen Witwe ein, das sich spontan habe entwickeln können, doch werde man „bei dem grofsen Reiz, den die klassische Literatur auf die Phantasie der Gelehrten und Dichter des 12. Jhs. ausübte, gern der Annahme sich zuwenden, dafs Chrestien spätklassische Erinnerungen vorgeschwebt haben [gemeint ist offenbar die Geschichte von der Matrone von Ephesus], als er den letzten Schritt tat, den zur Symbolisierung, und den in den Feensagen vorgebildeten Stoff zu einer Tragödie der weiblichen Schwäche ausgestaltete".

Bezüglich dieses letzteren Punktes verweise ich auf S. 4 oben, wonach von einem Einflufs jener altklassischen Sage auf den *Ivain* nicht die Rede sein kann; ein tragisches Moment haftet auch der Vermählung Laudines mit Esclados m. E. durchaus nicht an. Aufserdem könnte nach dem Ergebnis, zu dem der zweite Teil dieser Untersuchungen uns führen wird, wieder nur von einer Einführung des Motivs in Chrétiens Quelle, nicht durch diesen selbst, gesprochen werden.

Im übrigen hebt E. einige Unterschiede hervor, die der *Ivain* gegenüber dem *SgC* aufweist:

Ivain bleibt schliefslich bei Laudine, während Cuchulinn die Fee verläfst, die wieder zu ihrem Gatten kommt.

Manannan hat mit Ascalon nichts mehr gemein, die Gestalt des letzteren sei aus literarischer Beeinflussung des Ivainstoffes zu erklären; er vergleicht sich vielmehr dem Mabonagrin, dem „Typus des Wächters und unterliegenden Kämpfers der Dame".

Ehrismanns Bemerkungen zu den beiden, dem zweiten Teil des *Ivain* angehörenden Episoden vom „Kampf mit den Riesen" und vom „Schlimmen Abenteuer" werden später Berücksichtigung finden. Wegen des Zweikampfes zwischen Ivain und Gauvain verweist er auf die Zweikämpfe zwischen Cuchulinn und seinen Blutsfreunden *Fer Baeth* und *Fer Diad* in der irischen Sage.[1]

Die über Lunete verhängte Strafe des Feuertodes möchte er im Unterschiede von Brown, der sie, wie wir sahen, aus Vorstellungen der keltischen Feensage erklärt, auf keltische Rechtsformen zurückführen, da nach Caesar, *De bello gall.* 1, 4 schon Orgetorix als Landesverräter dieser Strafe verfiel; er nimmt an, dafs das Vergehen der Lunete als Landesverrat qualifiziert worden sei.

Bei Beurteilung dieser Darlegungen ist zu bedenken, dafs die oben besprochenen, den „*Iwain*" ergänzenden Abhandlungen Browns erst nach dem Artikel Ehrismanns erschienen sind. Von der Auffassung, welche B. in der zweiten Abhandlung „*Chrétien's Yvain*" vorträgt, unterscheidet sich die Ehrismanns wesentlich darin, dafs ersterer annimmt, Esclados sei in der zu Grunde liegenden irischen Feensage der Feind der Fee gewesen, während E. also in ihm den Wächter ihres Reiches erblickt. Doch ist in der Hauptsache Ehrismann offenbar mit Brown durchaus einer Meinung.

---

[1] S. Zimmer, *Zs. f. vgl. Sprachf.* 28, 455; 463; *Zs. f. deutsch. Alt.* 32, 290.

Dagegen sind nun die Anschauungen des amerikanischen Gelehrten wieder bestritten worden, und zwar in der heftigsten Weise, von W. Foerster, zuerst in der 3. Aufl. des kl. *Ivain*, 1906, wo F. Browns „*Iwain*“ nur anmerkungsweise[1] erwähnt mit der Bemerkung: „Daſs diese Studie sowohl in ihren Grundlagen als auch ihrer Methode nach und in ihrem Ergebnis verfehlt ist, weise ich nächstens in der ZfrPh. eingehend nach“.

Indessen ist die hier versprochene Widerlegung Browns nie erschienen.

Ausführlicher äuſsert sich F. ebenda etwas später[2] in einer langen, vier Seiten gröſstenteils füllenden Anmerkung, die mit einem Einschub in der 4. Aufl. stehen geblieben ist[3] und wörtlich wieder abgedruckt wurde, abermals mit einem kurzen Zusatz, im *Wörterbuch*, 1914, S. 124*ff. Ich halte mich im Folgenden natürlich an die letzte Fassung. Foerster geht aber auf Browns Beweisführung gar nicht ein, sondern bricht, ohne sich um diese zu kümmern, über seine Arbeit kurzerhand den Stab, indem er unter Berufung auf seine Darlegungen in der Einleitung zum *Karrenritter*, Halle 1899, S. XCIX—CL erklärt, B.'s Ergebnisse könnten *a priori* nicht richtig sein, weil nach Beseitigung der „anglonormannischen Hypothese“ „eine direkte Herübernahme keltischer (dabei dachten wir [Foerster und Zimmer] an das naheliegende Kymrisch) Stoffe durch die Franzosen unmöglich ist“. Nur durch die kontinentale Bretagne habe Keltisches nach dem Kontinent gelangen können. Durch diese Beweisführung sei Browns Arbeit „*a limine* als wertlos beseitigt“, „ihrer Grundlage nach unmöglich“.

Dies ist gewiſs eine überaus einfache Art, Browns Arbeit, deren Ergebnisse Foersters Theorie von Chrétiens dichterischem Schaffen und der Entstehung des Artusromanes überhaupt geradezu verhängnisvoll werden würden, kritisch zu vernichten. Indessen erweist sich Foersters Gegenargument sofort als durchaus unhaltbar; nämlich:

1. Daſs die „anglonormannische Hypothese“, d. h. die Ansicht, wonach den kontinentalen französischen Artusromanen insulare in anglonormannischer Sprache vorausgegangen seien, durch die Darlegungen Foersters in der Einleitung zum *Karrenritter* definitiv beseitigt ist, muſs entschieden bestritten werden. Bedenken wurden schon von Freymond[4] geäuſsert, der meint, F. gehe zu weit mit den Behauptungen, „die kymrische Artussage habe erst durch den Einfluſs romanischer, d. h. französischer Texte literarische Pflege gefunden und ältere anglonormannische oder gar wallisische Artustexte seien überhaupt ausgeschlossen“. Er unterschätze die Einwände der Gegner: „wenn er bei Abweisung von Loths Annahme

[1] S. XXXI, Anm. 1.
[2] S. XLIX ff.
[3] S. L ff.
[4] *Kr. Jahresber. f. Rom. Phil.* 8 (1904), II, S. 241 f.

geschriebener kymrischer Quellen bemerkt, die Namensformen seien in der Beweisführung der Armorikanisten etwas Sekundäres, so hat er doch selbst einige Jahre zuvor (Literaturbl. f. germ. und rom. Phil. 1890, c. 267) diese Namensformen als ein Argument hingestellt, das die ganze Frage ‚ohne Widerrede gegen G. Paris' entscheiden solle; in der Einleitung zum Lancelot S. CXIIIff. macht er von diesem Argument ausgiebigen Gebrauch".

Soweit die Frage des Verhältnisses der Mabinogion zu den Romanen Chrétiens dabei in Betracht kommt, habe ich selbst in der Broschüre *Zur Mabinogionfrage* S. 30—50 Foersters Beweisführung in der Einleitung zum *Karrenritter* eingehend nachgeprüft und gezeigt, dafs „alle Gründe, welche F. dafür beigebracht hat, dafs die Ableitung der Mabinogion und der Chrétien'schen Romane aus einer gemeinsamen Quelle *a priori* unmöglich sei, dafs sie gegen sichere Tatsachen verstofse", bei genauerem Zusehen nicht stichhaltig sind. Natürlich wird diese meine Abhandlung von Foerster sowohl im kl. *Ivain* als auch im *Wörterbuch* überhaupt nicht erwähnt.

Richtig ist nur, dafs uns anglonormannische Artusromane nicht erhalten sind. Aber das *argumentum ex silentio* ist bekanntlich stets bedenklich. Aufserdem hat Voretzsch mit Recht darauf aufmerksam gemacht,[1] dafs der Artusroman doch nur einen Teil des bretonischen Stoffkreises darstellt, und dafs uns, wenn auch kein eigentlicher Artusroman, so doch ein bretonischer Roman in anglonormannischer Sprache in dem *Tristan* des *trouvère* Thomas erhalten ist.

2. Dafs dem *Ivain* ein anglonormannischer Artusroman zu Grunde liege, hat Brown gar nicht behauptet. Er hat sich begnügt, die Abhängigkeit des *Ivain* von irischer Sage nachzuweisen, und hat sich über den Weg, auf dem der Stoff dem französischen Dichter zugeführt sein mag, die Verbindungsglieder, die zwischen den keltischen Quellen und dem Romane Chrétiens anzusetzen sind, gar nicht geäufsert, — m. E. mit vollem Recht. Denn die Frage, welches die unmittelbaren Vorlagen der Chrétienschen Dichtungen gewesen sein mögen, ist ein Problem für sich, dessen Lösung für Untersuchungen wie die Browns durchaus keine notwendige Voraussetzung bildet. Eine Tatsache kann wissenschaftlich sicher gestellt sein, auch wenn wir ihr Warum nicht kennen; das Bestehen eines Zusammenhanges zwischen zwei uns vorliegenden Sagenversionen kann im Hinblick auf weitgehende Übereinstimmungen nicht dem mindesten Zweifel unterliegen, auch wenn wir nicht wissen, auf welchem Wege die Übertragung erfolgt ist. Ein anglonormannischer Artusroman ist durchaus kein unentbehrliches Bindeglied zwischen der keltischen Sage und dem Romane Chrétiens. Es könnte dies auch eine kürzere Dichtung eines kontinentalen, in England lebenden Dichters gewesen sein, wie Marie de France, die nicht nur bretonische, sondern auch inselkeltische Lais be-

[1] *Einführung in d. Stud. d. afr. Lit.*, 2. Aufl., Halle 1913, 339.

handelte, kontinentaler Herkunft war und in normannischem, nicht in anglonormannischem Dialekte schrieb. Die Vermittlung könnte ferner auch vollzogen worden sein durch die lateinische Übersetzung einer keltischen Spielmannsgeschichte, da uns ja Artuserzählungen in lateinischer Sprache erhalten sind[1] — eine Möglichkeit, an die Foerster gar nicht gedacht zu haben scheint. Ich vermag ihm deshalb auch nicht beizustimmen, wenn er behauptet, Brown habe vor allem nachweisen müssen, „daſs sogar ein irischer Import nach dem Festlande stattgefunden hat und also auch für Kristian angenommen werden kann". Denn der Import kann erfolgt sein, auch wenn ein solcher anderweitig noch nicht nachgewiesen wurde, — irgendwo muſs er doch zum ersten Male aufgezeigt werden. In Wirklichkeit ist er aber schon nachgewiesen, denn aus der oben besprochenen Abhandlung Ehrismanns ergibt sich, daſs in den französischen Artusdichtungen irische Sagenelemente in Fülle vorhanden sind. Daſs die Überführung eine direkte war, braucht natürlich nicht angenommen zu werden, sie kann auch auf dem Umwege über Wales sich vollzogen haben, das ja mit Irland in stetiger enger Berührung stand, s. oben S. 31. Import eben aus Wales, wo die Sage auch existiert haben werde, nicht aus Irland, nimmt Brown an in seiner oben erwähnten dritten Ivainarbeit, die Foerster noch nicht zu kennen scheint, obgleich er S. 128* bemerkt, B. sei „noch wiederholt zu seinem Thema zurückgekehrt", und S. 120*, A. 1 auf eine Äuſserung von ihm in der Kittredge-Festschrift 1913, S. 248 Bezug nimmt; allerdings bin ich der Ansicht, daſs Wales dann doch nur als Zwischenstufe gelten kann, s. oben S. 30. Direkter Import keltischer Artussage von Wales aus nach dem Kontinent aber, dessen Möglichkeit Foerster bestreitet, ist jetzt nachgewiesen durch die schöne Entdeckung von Miss Weston, wonach Wauchier *de Denain* in seiner Fortsetzung von Chrétiens *Perceval* in der Hds. des Britt. Museums add. 36614 sich für die Geschichte des *Petit Chevalier* beruft auf den Grafen von Poitiers, dem sie erzählt worden sei von dem Walliser *Bleheris*, — bekanntlich aller Wahrscheinlichkeit nach kein anderer als der wallisische Barde *Bledhericus*; s. das Nähere unten Teil II, Kap. 1, — womit Foersters Behauptung, eine direkte Herübernahme keltischer Stoffe durch die Franzosen sei unmöglich, glatt widerlegt ist.

Es wird weiter Brown von Foerster der durchaus ungerechte Vorwurf gemacht, daſs seine Methode der Sagenvergleichung „der Gipfel der gewaltsamsten Willkür" sei; es wird behauptet, er rekonstruiere sich „ein altirisches Märchen, das Kristian im ersten

[1] Daſs bretonische Stoffe den französischen Dichtern auch vermittelt wurden durch lateinische Übersetzungen, vermutete schon Heinzel in seiner Besprechung von E. Martins Ausgabe des Artusromans *Fergus*, s. *Kleine Schriften*, hgg. von Jellinek und von Kraus, Heidelberg 1907, S. 82. Auf die Tatsache, daſs die von Kittredge veröffentlichte lateinische Artuserzählung *Arthur und Gorlagon* aus kymrischer Quelle geschöpft ist, wurde schon oben S. 29, Anm. 1 aufmerksam gemacht.

Teil seines *Ivain* wiedergegeben haben soll und worin die Reise eines Helden ins Feenreich (*the other world*) erzählt wird". Es genüge, die beiden Teile mit den von Brown erfundenen Märchenmotiven zu vergleichen, „um zu sehen, dafs darin überhaupt gar nichts stimmt".

Diese Behauptungen sind wirklich nur verständlich unter der Voraussetzung, dafs F. annahm, seine Leser würden es auf das von ihm gefällte Verdikt hin nicht der Mühe wert erachten, die von mir eingehend analysierten Arbeiten Browns zu lesen. Denn aus den vorausgehenden Darlegungen ergibt sich, dafs B. das „dem ersten Teil des Ivain zu Grunde liegende Märchen" keineswegs selbst konstruiert, sondern dafs er in seiner ersten einschlägigen Abhandlung, die Förster allein namhaft macht, die wesentlichen Züge dieses Märchens im *Serglige Conculaind* tatsächlich vereinigt findet, später aber, nachdem er auf das *Tochmarc Emere* aufmerksam geworden, einige derselben auch hier nachweist. Die hier zwischen erstem und zweitem Teil von F. getroffene Scheidung ist aber irreführend, denn sowohl im *SgC* als im *TE* finden sich Parallelen zu beiden Teilen des *Ivain*. Rekonstruiert wird von B. allerdings ein Märchen, aber ein solches, das dem ersten und zweiten Teil des *Ivain* zu Grunde liegt, und nur insofern, als Brown annimmt, es habe eine Erzählung des Cuchulinnkreises existiert, welche die im *SgC* und im *TE* tatsächlich vorliegenden, zum *Ivain* stimmenden Momente vereinigt enthielt. Dafs die beiden alten irischen Märchen eine Reise in die andere Welt schildern, ist nicht, wie der nicht genau orientierte Leser nach F.'s Darstellung geneigt sein mufs, anzunehmen, eine Vermutung oder Hypothese Browns, sondern eine unzweifelhafte Tatsache, wie jeder weifs, der von der altirischen Sagenwelt eine auch nur oberflächliche Kenntnis besitzt.

Was die geradezu unglaubliche Behauptung betrifft, dafs im *SgC* gar nichts zum *Ivain* stimme, so genügt es, auf S. 16f. oben zu verweisen.

Im Folgenden werden dann noch die Kritiken von Huet, Mac Kerrow[1], Nitze, welche Brown zustimmen, als „ganz wertlos" gekennzeichnet. Wegen der Rezension von Smirnov, auf die Foerster sich beruft, verweise ich auf Teil II *passim*. Was F. sonst in buntem Durcheinander in der Anm. noch beibringt, hat mit den Arbeiten Browns gar nichts zu tun. Der Vergleich mit Osterwalds „*Iwein, ein keltischer Frühlingsgott*" vom J. 1853 ist wieder durchaus irreführend; Osterwald kannte die keltische Sagenliteratur offenbar nur sehr oberflächlich, während Browns Arbeit auf den wesentlich durch Ernst Windisch und Heinrich Zimmer mit eingeleiteten exakten Forschungen und Publikationen der neuesten Zeit beruht.

Somit sind die Argumente, mit denen F. die Brownsche These *a priori* als unmöglich zu erweisen bemüht ist, unhaltbar, seine

[1] Diese, *Mod. Langu. Quarterly* VII, 100—102, war mir leider nicht zugänglich.

Angaben über den Inhalt der Arbeiten des amerikanischen Gelehrten sind ungenau und irreleitend, und zu einer sachlichen Widerlegung von dessen Anschauungen ist auch nicht der leiseste Versuch gemacht, vielmehr ist die ihm gegenüber angewandte Methode die des Ignorierens, die „Vogelstraufsmethode", um Foersters eigenen Ausdruck zu gebrauchen.

Anhang:

Die irische Erzählung In Gilla Decair und die Beziehungen des Ivain zum mittelhochdeutschen Wolfdietrich.

Zur Stütze seiner Ansicht über den Ursprung der Ivainsage aus der Cuchilinnsage zieht Brown nachträglich[1] auch eine jünger überlieferte Erzählung des Finnzyklus, *In Gilla Decair* (*GD*) d. i. „Der Träge Knecht", heran, auf die vor ihm schon Macbain,[2] A. Nutt,[3] Rhŷs,[4] F. Lot[5] aufmerksam gemacht hatten, weil sie eine Episode enthält, die mit der Quellengeschichte im *Ivain* so genau übereinstimmt, dafs die Annahme eines Zusammenhanges zwischen beiden unabweislich ist, — eine Episode, die sich in sehr ähnlicher Fassung auch im mhd. Epos von *Wolfdietrich* wiederfindet, was denn weiter eine Untersuchung des ebenso schwierigen wie interessanten Problemes der Beziehungen des *Wolfdietrich* zu Chrétiens *Ivain* notwendig macht. Es läfst sich zeigen, dafs dem Redaktor der einen erhaltenen Fassung des mhd. Epos der *Ivain* in einer Gestalt bekannt gewesen sein mufs, die älter war als der *Ivain* Chrétiens.

Die Finnsage, der der *Gilla Decair* angehört, ist nach Zimmer[6] im 9. Jh. entstanden, ihre ältesten Texte, Prosaerzählungen, stammen aus dem 10. oder beginnenden 11. Jh.

Die Handschriften, welche den *Gilla Decair* überliefern, sind allerdings nicht älter als das 18. Jh., doch ist seine Existenz schon für das Jahr 1630 gesichert, da er in diesem Jahre dem Historiker Keating bekannt war.[7]

Seine späte Bezeugung ist der Grund, dafs Brown ihn von dem eigentlichen Beweismaterial für seine These ausgeschieden und nur anhangsweise noch über ihn gehandelt hat.

Die Erzählung wurde auf Grund einer Handschrift aus dem J. 1765 (*Brit. Museum Add.* 34, 119) ins Englische übersetzt von O'Grady,[8] nach zwei anderen Hdss., einer aus dem J. 1728

---

[1] *Iwain* S. 104 ff.
[2] *Celtic Magazine* 9 (1884), 278.
[3] *Ib.* 12 (1887), 555.
[4] *Hibbert Lectures*, 1888, 187 ff.
[5] *Romania* 21 (1892), 67 ff.
[6] *Götting. Gel. Anz.* 1890, 2. Band, Göttingen 1890, S. 807.
[7] O'Curry, *Lectures on the Ms. Materials* S. 318.
[8] *Silva Gadelica* II, London-Edinburg 1892, S. 292—311.

(*R. Irish Ac. MS.* 24, B. 28), die als Hauptgrundlage diente, und einer aus dem J. 1795 (*R. Ir. Ac. MS.* 23, G. 21), die daneben beigezogen wurde, mit gelegentlichen Kürzungen, von P. W. Joice.[1] Eine Analyse gibt Brown S. 105—107.

Meiner nachfolgenden Inhaltsangabe liegt wesentlich zugrunde die Übersetzung O'Gradys, neben der ich die Joicesche Fassung und die Analyse Browns verwerte; Plusstellen, die sich bei Joice finden, setze ich, wie Brown, in eckige Klammern.

In Gilla Decair.[2]

Die Geschichte spielt in der Zeit, als *Art*, Sohn des *Conn* von den hundert Schlachten, über Irland herrschte. Damals war *Finn*, der Sohn des *Cumall*, Oberbefehlshaber der irischen Heeresmacht (der „*Fianna*"), deren Aufgabe es war, räuberische Angriffe von den Küsten Irlands fern zu halten.

Um Allerheiligen herum jagte Finn eines Tages mit den Feniern in Munster, während *Finn Bane*, der Sohn des *Bresal*, auf dem Hügel Wacht hielt. Bald sah dieser von Osten her einen häſslichen, miſsgestalteten Burschen auf sich zukommen: auf dem Rücken trug er einen Schild, schwarz und miſsfarben, an der linken Seite ein Schwert, auf der Schulter zwei lange Wurfspieſse, über seine Rüstung hing ein gewebter Mantel: „jedes seiner Glieder war schwärzer als Schmiedekohle, die in kaltem Eiswasser gelöscht ist". Er zieht an einer eisernen Kette hinter sich ein dürres Roſs, das auf kraftlosen Beinen schlotternd daher kommt; es erscheint wie ein Wunder, daſs er dem Tier mit der Kette nicht den Kopf vom Rumpfe reiſst. Das Pferd zeigt sich über die Maſsen störrisch, es wird von seinem Herrn mit einem eisernen Knüttel angetrieben.

Der Mann begrüſst Finn und erklärt, ein Fomorier zu sein, der auf dem Wege ist, die Könige der Christenheit aufzusuchen, um ihnen seine Dienste anzubieten: er habe von Finn gehört, daſs er noch nie Jemand abgewiesen; er nennt sich der *Gilla Decair*, „der träge Knecht". Finn nimmt ihn in seinen Sold, der Mann läſst nun die Kette los, worauf das Tier zu den in der Nähe befindlichen Pferden der Fenier rennt und sie teils tötet, teils verstümmelt. Von Conan aufgefordert, das Pferd zurückzuholen, weigert er sich dessen. Nun legt Conan selbst dem Tier den Halfter an. Finn rät ihm, es zu besteigen und zur Strafe für das angerichtete Unheil zu Tode zu jagen. Conan schwingt sich auf das Roſs hinauf, aber es will ihm nicht gelingen, es von der Stelle zu bringen. Finn meint, das Tier werde wohl erst dann in Gang zu bringen sein, wenn es ein Gewicht auf dem Rücken spüre, das dem seines Herrn gleich sei. Nun besteigen hinter Conan noch 14 Fenier das Roſs. Der „träge Knecht" erklärt, nicht länger bei Finn bleiben zu wollen: mit langsamen Schritten begibt er sich zu einem nahen Hügel; sobald er diesen überschritten hat und damit den Blicken der Fenier entschwunden ist, schürzt er seinen Mantel hoch empor und eilt mit groſsen Schritten von dannen. Als das Roſs dies sieht, setzt es ihm trotz seiner schweren Last im wildesten

[1] *Old Celtic Romances*, London 1879, S. 223—273.

[2] Der Titel von O'Gradys Übersetzung ist: *This is the pursuit of the Gilla Decair and his horse.*

Galopp nach. Conan merkt wohl, dafs er nicht mehr herunter kommen kann, und ruft Finn zu, er möge ihm folgen und sie nach Irland zurückbringen. Finn nimmt denn auch mit den Feniern die Verfolgung auf. *Liagan Luath* fafst mit beiden Händen den Schwanz des Rofses, um es zurückzuhalten, aber seine Hände haften fest, und er selbst wird nun mitgerissen. Das Tier eilt über die See dahin, bis die Fenier es aus dem Gesicht verlieren.

Finn, traurig über den Verlust seiner 15 Leute, fühlt sich verpflichtet, ihnen zu folgen. Ossian sagt ihm, den Kindern des *Gaedhel glas* hätten die *Thuata de danann* einst versprochen, wer immer von ihnen Irland für einige Zeit verlassen wolle, der möge sich nach *Ben-Edar* begeben, wo er ein Schiff zu seinem Gebrauch vorfinden werde.

Wie nun Finn nach dem Meere zu blickt, sieht er zwei Männer auf sich zukommen: der eine von ihnen, der sich *Feradach* nennt, trägt einen buntfarbigen Schild, der mit den Gestalten von Löwen, Leoparden und Greifen geschmückt ist, nebst einem Schwert, auf der Schulter zwei grofse Speere, ein scharlachner Mantel mit goldener Spange hüllt ihn ein, sein Haupt schmückt eine Kopfbinde aus weifser Bronze, seine Füfse zieren goldene Sandalen. Sein Genosse[1] ist gleich prächtig ausgerüstet. Beide knieen vor Finn nieder und bieten ihm ihre Dienste an: sie seien Söhne des Königs von Indien und zu diesem Zweck für ein Jahr nach Irland gekommen. Beide sind zauberkundig: der eine kann Schiffe hervorzaubern in solcher Menge, dafs die ganze Bucht mit ihnen gefüllt ist, der andere kann dem Rosse über das Meer hinweg folgen.

Finn erzählt, was sich ereignet hat, worauf Feradach die ganze Bucht mit Schiffen füllt. Finn tritt nun in einem grofsen Schiff mit 15 Mann die Verfolgung des *Gilla Decair* an. Nach dreitägiger Fahrt sehen sie eine steile Felsenwand vor sich. Man macht *Dermot* Vorwürfe, dafs er, der bei dem mächtigen *Manannan* im Lande der Verheifsung aufgewachsen, nicht imstande sei, ihnen jetzt zu helfen. Nun legt Dermot die Hand an Manannans Zauberstäbe und schwingt sich mit Hilfe seiner Wurfspiefse auf die die Flut überhängende Klippe; da es ihm nicht möglich ist, die andern nachzuziehen, setzt er die Verfolgung allein fort. Er läfst den Felsen hinter sich und gelangt in einen dichten, mit Vogelgesang und Bienengesumm erfüllten Wald:

„... *a waste and tangled sylvan tract: shelte-giving woods of densest thicket which, of all that ever he had ranged, did most abound in foliage, in babble of burn and sough of wind, in melody of birds, in hum of bees*".

Er durchwandert die Ebene nach allen Richtungen und erblickt umherspähend einen grofsen, dichtbelaubten Baum mit verschlungenen Zweigen, daneben befindet sich ein grofser Steinblock („*a great mass of stone*"), auf dem oben ein kunstvoll verziertes Trinkhorn angebracht ist, bei dem Steinblock ist ein schöner, klarer Brunnen. Da Dermot durstig ist, will er trinken, als er aber hinabsteigt, vernimmt er ein Getöse, das sich nähert, und er wird nun inne, dafs an der Quelle der Zauber haftet, dafs niemand aus ihr trinken darf. Trotzdem löscht er seinen Durst.

[Bei Joice S. 247 weicht die Darstellung hier etwas ab: Dermat erblickt vor sich einen grofsen, mit Früchten beladenen Baum, der

[1] Sein Name, *Foltebar*, wird nur bei Joice S. 240 genannt.

alle Bäume der Ebene überragt. Er ist umgeben mit einem Kreise von steinernen Pfeilern, ein Pfeiler, gröfser als die andern, steht in der Mitte, neben dem Baum. Bei dem Pfeiler befindet sich eine Quelle und bei dieser ein grofses, rundes Bassin, in dessen Mitte das Wasser Blasen wirft; aus dem Bassin fliefst es als Bach durch die Ebene. D. beugt sich nieder, um von dem Wasser zu trinken, da vernimmt er die schweren Tritte eines Trupps Krieger und ein Getöse von Waffen, als ob ein ganzes Heer im Anzug wäre; er springt auf und blickt sich um, aber im selben Augenblick verstummt das Geräusch und er kann nichts erblicken. Als er dann abermals trinken will, wiederholt sich der gleiche Vorgang. Er weifs nicht, was er von der Sache denken soll, da erblickt er oben auf dem mittleren Pfeiler ein grofses, mit Gold und edlen Steinen geschmücktes Trinkhorn, und er sagt sich nun, dafs es jedenfalls verboten sei, aus der Quelle anders als mit Hilfe des Hornes zu trinken. Er löscht nun ungestört seinen Durst. Kaum hat er das Horn abgesetzt, als er einen „*wizard-champion*“ in voller Rüstung auf sich zukommen sieht; derselbe trägt einen Purpurmantel mit goldener Spange um die Schultern und um die Stirn einen breiten goldenen Reif, der sein langes blondes Haar festhält.]

Bald darauf sieht er einen Zauberer von feindlichem Aussehen (*a wizard wearing mien and garb of hostile import*) sich nahen, der ihn heftig anläfst, weil er in seinem Waldgebiet umhergestreift ist und aus seinem Brunnen getrunken hat. Dermot mufs nun bis zum Abend mit dem Zauberer kämpfen, dann taucht letzterer auf den Grund des Brunnens und verschwindet. Dermot erlegt mit seinem Wurfspiefs einen Hirsch, den er ausweidet und an einem Feuer brät, so hat er reichlich Speise, dazu trinkt er Wasser aus dem Brunnen.

Frühmorgens erscheint der Zauberer von neuem und der Zweikampf wird nun wieder bis zum Abend fortgesetzt. So fechten sie dreimal 24 Stunden lang, als aber der Zauberer zum drittenmal ins Wasser taucht, schlingt Dermot ihm den Arm um den Nacken und taucht mit ihm unter. Er gelangt in eine weite, offene, sonnige Landschaft und zu einer prächtigen Stadt, vor der sich ein Heer und eine Menge Menschen befindet, die ihm Platz machen. Nachdem der Zauberer das Tor durchschritten hat, wird dieses hinter ihm geschlossen. Nun wendet sich das ganze Heer gegen Dermot, welcher den Kampf furchtlos aufnimmt und seine Gegner in die Flucht schlägt, aber er selbst sinkt mit Wunden bedeckt zu Boden.

[Bei Joice schlingt Dermat am Abend des vierten Tages, als der Zauberer sich anschickt, in den Brunnen zu springen, die Arme um ihn; indem der Zauberer mit ihm ringt, um sich frei zu machen, nähern sie sich dem Rande des Brunnens und fallen beide hinein].

Ein Zauberer erscheint, weckt ihn aus seiner Ohnmacht und fordert ihn auf, mit ihm zu kommen: er wolle ihm eine bessere Ruhestatt geben; Dermot leistet Folge, nach einer langen Wanderung kommen beide zu einer Festung, in der sich 150 Ritter mit einer Anzahl Frauen befinden, unter diesen ein anmutiges Mädchen, das an der Schlofsmauer sitzt; sie trägt eine Tunika aus Goldfäden und auf dem Haupte ein königliches Schleiertuch.

[Bei Joice S. 258 erscheint ein junger Mann mit langem goldenen Haar, der Dermat sagt, er befinde sich in *Tir-fa-tonn*, er habe mit dem „Ritter von der Quelle“ gekämpft, der der König dieses Landes sei; er selbst sei sein

Bruder und heiſse „der Ritter der Tapferkeit“, er habe ein Jahr bei Finn zugebracht. Ein Teil des Königtums gehöre von rechtswegen ihm, aber der König und sein Sohn haben ihn seines Erbes beraubt, aus dem Schlosse verbannt, vertrieben und gezwungen, mit wenigen Getreuen hier in der Verbannung zu leben. Es sei nun seine Absicht, sein Recht mit den Waffen zu verteidigen, und er freue sich, daſs Dermat gekommen, denn er könne ihm Beistand leisten. Wenn er dazu bereit sei, wolle er seine 150 Ritter unter seinen Befehl stellen. Bei Tage solle er gegen den König kämpfen, bei Nacht in seinem Palaste schlafen und guter Dinge sein. D. ist einverstanden, und beide schlieſsen nun einen Freundschaftsbund.]

Dermot wird freundlich aufgenommen und vollständig geheilt. Drei Tage und drei Nächte weilt er in der Burg. Schlieſslich erkundigt er sich, wo er sich eigentlich befindet, und hört nun von dem Zauberer, er sei in *Tir fó thuinn*, dem „Land unter den Wellen“, der, gegen den er kämpfte, war der König des Landes, der bei der Ritterschaft (*in chivalry*) den Beinamen „Zauberer des Brunnens“ (*The Wizard of the Well*) führe und mit ihm in Blutfehde liege. Er selbst sei der „Zauberer des Rittertums“ und habe in Irland in Finns Dienste gestanden. Dermot seinerseits erzählt ihm die ganze Geschichte von Finn und dem *Gilla Decair*.

Da Dermot so lange ausbleibt, folgt Finn mit seinen Leuten seiner Spur; da kommt ihm ein Reiter auf dunkelbraunem Roſs entgegen, der ihn dreimal küſst und ihn in seine Wohnung einlädt. Sie gelangen zu einer Burg, wo sie reichlich bewirtet werden und drei Tage und drei Nächte verweilen. Es ist das Land *Sorcha*, der Reiter ist der König des Landes, er hat ein Jahr lang in Finns Diensten gestanden.

Finn und der König von *Sorcha* haben an einem verabredeten Tage eine Zusammenkunft, da trifft die Nachricht ein, daſs Bucht und Hafen voll sind von Schiffen und daſs bewaffnete Banden das Land plündern. Der König meint, das sei der König von Griechenland, der sich die Welt unterwerfen will; Finn übernimmt die Verteidigung des Landes. Gemeinsam bringen Finn mit den Feniern und der König von Sorcha den Feinden eine vernichtende Niederlage bei, dann schlagen sie im Anblick der griechischen Zelte ihr Lager auf.

Der Sohn des Königs der Franken, der im griechischen Heere ist, will die Niederlage der Griechen rächen. Aber *Goll mac Gorna* richtet unter den Franken ein groſses Blutbad an, Oscar tötet im Zweikampf den Sohn des Frankenkönigs. Nun stellt sich der Sohn des Königs von Afrika zum Streit, um die Griechen zu rächen, aber auch er wird — vom Sohn des Königs von Indien — besiegt, und das Haupt wird ihm abgeschlagen.

Endlich will der Sohn des Griechenkönigs selbst die Rache vollbringen. Er hat eine Schwester von ungewöhnlicher Schönheit, *Taise* mit Namen, die den Finn, ohne ihn je gesehen zu haben, um seines Ruhmes willen liebt. Sie erhält die erbetene Erlaubnis, dem Kampfe ihres Bruders mit Finn zuzusehen. Letzterer ist wiederum Sieger und schlägt seinem Gegner das Haupt herunter. Die Liebe Taises wird durch diesen Sieg versiebenfacht, heimlich verläſst sie das väterliche Haus und begibt sich zu Finn. Der griechische König verspricht dem hohe Belohnung, der ihm Taise zurückbringe. Ein Hauptmann begibt

sich in Finns Zelt, schläfert mit einem Zauberzweige, den er besitzt, alle ein und entführt Taise. Der König kehrt nun nach Griechenland zurück.

Der König von Sorcha erbietet sich, Finn mit einem zahlreichen Heere nach Griechenland zu begleiten zwecks Wiedergewinnung der Taise. Finn erfährt von Dermot, der Zauberer des Rittertums habe ihn darüber aufgeklärt, dafs der *Gilla Decair*, der 15 von Finns Leuten ins Land der Verheifsung entführte, kein anderer war als *Abartach*, der Sohn *Allchads* [bei Joice S. 266: Sohn des *Illahan „of the Many-coloured Raiment“*]. Finn beschliefst, Dermot mit *Goll* und *Oscar* zur Wiedergewinnung der Taise abzusenden.

Finn mit seinen Leuten segelt nach dem Lande der Verheifsung, wo sie in einer grofsen Versammlung Abartach erblicken. Finn fordert von ihm seine fehlenden Leute zurück, sonst wolle er mit ihm kämpfen. Abartach erfüllt Finns Forderung und nimmt ihn mit sich auf seine Burg, wo er ihn bewirtet. Finn erwartet hier die Rückkunft Golls und Oscars. Beide landen in Griechenland, verkleiden sich als wandernde Sänger und begehren Einlafs in Athen. Man sagt ihnen, dafs der König nicht zu Hause sei, nur Taise mit ihrer Kammerfrau weile in der Stadt, zu ihr aber habe niemand Zutritt. Da kommt der König zurück, die beiden Fenier begrüfsen ihn und er unterhält sich mit ihnen. Taise erkennt die beiden Fremden, spricht aber nicht mit ihnen; sie bittet beide in ihr Gemach, damit sie ihr Geschichten erzählen. Als am nächsten Tage der König wieder auf die Jagd zieht, entflieht Taise mit den Feniern, alle fünf, Goll, Oscar, Fergus, Taise und ihre Zofe segeln nach dem Lande der Verheifsung, wo Finn weilt. Dieser begibt sich mit Taise nach Leinster und beide werden ein Paar. Abartach gesteht Conan zu, dafs er als Entgelt für seine und seiner Genossen Fortführung die 14 besten Frauen des Landes der Verheifsung sowie Abartachs eigenes Weib mitnehmen darf: die ersteren sollen auf dem Rosse reiten, letztere soll, wie seinerseits *Liagan Luath*, an den Schweif des Rosses geheftet werden. Dann ist Abartach verschwunden. Finn begibt sich mit Taise nach Leinster, und beide werden ein Paar.

Über den ursprünglichen Sinn dieser Geschichte, die uns unzweifelhaft bereits in teilweise entstellter Fassung vorliegt, handelt in überaus scharfsinnigerweise Brown, *Iwain* S. 107—119.

B. stellt fest, dafs der *Gilla Decair* dem gleichen Erzählungstypus angehört, wie der nur in einer modernen Hds. erhaltene *Giolla an Fhiuga*, „der Knecht mit der Rute“[1]:

Ein Wesen der anderen Welt erscheint in menschlicher Gestalt auf Erden und nimmt als Knecht Dienst bei einem sterblichen Helden: seine Absicht ist, einen sterblichen *„champion“* nach dem Land unter den Wellen zu locken, was in beiden Erzählungen durch Untertauchen, im einen Falle in die Quelle, im anderen in einen See, erreicht wird.

Der Grund, der das überirdische Wesen veranlafst, einen Sterblichen in die andere Welt zu entführen, ist sowohl im *Giolla an Fhiuga* als in den gleichfalls eine Fahrt ins Jenseits behandelnden

[1] Hg. mit Übersetzung von Douglas Hyde, *The Lad of the Ferule*, London 1899. Analyse bei Brown S. 101.

Erzählungen *Serglige*, *Loeghaire*,[1] *Pwyll*[2] die Bedrängung durch einen geheimnisvollen Feind, der nur von einem ganz bestimmten sterblichen Helden besiegt werden kann; es ist deshalb anzunehmen, dafs eben dieses Motiv ursprünglich auch für Avartach bestimmend war.

Der *Wizard*, kelt. *Gruagach, of Chivalry* wird bedroht von einem mächtigen Feind, Dermot tötet diesen und macht so den Gruagach zum König über das Land unter den Wellen.

Wir hören von dem Gruagach, dafs er zuvor ein Jahr lang im Dienste Finns gestanden habe. Da nun auch Avartach in der Gestalt des „Trägen Knechtes" in den Dienst Finns getreten ist, so folgert Brown, dafs der *Gruagach of Chivalry* identisch ist mit Avartach, der eine andere Gestalt angenommen hat, — ein Motiv, welches der Urheber der erhaltenen Fassung nicht mehr verstanden hat, da er den Gruagach ein Jahr in diesem Dienst zubringen läfst, während der „Träge Knecht" nur eben in diesen Dienst eintritt, um ihn sofort wieder zu verlassen. B. weist darauf hin, dafs in *Amadhan Mor* der „*Gruagach of the white Dog*" und der „*Gruagach of the Gold Cup*" zwei Erscheinungen desselben jenseitigen Wesens sind.

Ist nun der *Gruagach of Chivalry* mit Avartach identisch, so war der Zweck des *Gilla Decair* ursprünglich, Hilfe zu holen für den *Gruagach of the Fountain.*

Mag dem aber sein, wie ihm wolle, — die Vermutung ist ohne Frage immerhin recht gewagt —, in jedem Falle ist nach Brown, und darin wird man ihm ohne weiteres beistimmen, der *Gilla Decair* eine *Other-World story* vom Typus des *Giolla an Fhiuga*, des *Serglige*, des *Loeghaire* u. a. m.:

„*The Gilla Decair, then, belongs to the particular type of Other-World tale to which, as has been shown, Chrétien's Ivain, even in its present form, closely approximates*" (S. 109).

Dies anerkannt, setzt nun Brown den *Gilla Decair*[3] in Parallele zu dem riesigen Hirten im *Ivain*, der andererseits dem Hirten im

---

[1] *Laeghaire mac Crimthann's visit to the fairy realm of Magh meall or the „Plains of Pleasure"*, übers. von O'Grady, *Silva Gadelica* II, 290ff.; nach dem Text im *Book of Leinster*, um 1150, übers. von T. P. Cross, *Mod. Phil.* 13 (1915/16), 736ff.

[2] *Pwyll, prince de Dyvet*, übers. von Loth, *Mabinogion* I², 81—117. Pwyll ist nach Loth, Einl. S. 28, vor Ende des 12. Jh. verfafst.

[3] Brown vergleicht auch das Rofs des *Gilla Decair*, welches über die Pferde der Fenier herfällt und „beginnt, sie mit seinen Hufen und Zähnen zu zerreifsen und zu töten", mit den vielen grofsen, Pferden ähnelnden, untereinander kämpfenden Tieren, die der Hirt im *Imram Maelduin* hütet, und den gleichfalls sich bekämpfenden Stieren des Waldmenschen im *Ivain.* Er vermutet, das Motiv möchte ursprünglich identisch gewesen sein, die Tiere möchten ursprünglich mehr Rossen als Stieren geglichen haben und erst durch Rationalisierung zu Stieren geworden sein; die vom Imram und dem *Ivain* abweichende Darstellung sei dann wohl zu erklären durch Kontamination mit einem anderen keltischen Thema: in den ältesten Sagen fährt Manannan in einem Wagen übers Meer, in der Geschichte von *Ciaban* führt er die Helden

Imram Maelduin entspricht, welches ja zweifellos gleichfalls eine Reise ins Jenseits zum Gegenstand hat:

Gilla Decair.	*Ivain.*
Ein häfsliches, teuflisches, mifsschaffenes Wesen, das einen schwarzen, mifsfarbenen Schild trug, und jedes seiner Glieder war schwärzer als Schmiedekohle. Er zog auf dem Boden eine eiserne Keule nach sich, so grofs, dafs sie eine Rinne bildete, so tief, wie die Furche, die ein Landmann mit einem Joch Ochsen pflügt.	Ein Bursche, der einem Mohren glich, grofs und über die Mafsen häfslich, — ein so häfsliches Wesen, dafs man es gar nicht sagen kann. Er sitzt auf einem Baumstumpf und hält eine grofse Keule in der Hand. Sein Kopf ist dicker als der eines Pferdes.

Die Verwandtschaft der beiden Gestalten springt gewifs in die Augen.

Nun ist im *Gilla Decair* der mifsschaffene Gesell kein anderer als Avartach, ein Gestaltenwechsler aus der anderen Welt. Damit ist, meint B., der riesenhafte Hirte im *Ivain* erklärt: Er war von Haus aus eine Kreatur der Fee und von ihr ausgesandt, um den Helden in die andere Welt zu geleiten. Den gleichen Gestaltenwechsler vermutet Brown, wie wir schon sahen, s. S. 28, in dem gastfreundlichen Wirt.

---

auf dem Rücken seines Rosses in das Land unter den Wellen, in der Erzählung von *Loegaire* kehrt man auf Pferden aus der anderen Welt zurück, und auch in modernen keltischen Erzählungen werde die andere Welt vielfach mit Hilfe von Zauberpferden erreicht.

Mir scheint indessen die Übereinstimmung zwischen dem *Gilla Decair* einerseits und dem *Imram* und *Ivain* andererseits zu geringfügig, als dafs ich hier von ihr als einem Argument dafür, dafs der *GD* und der *Ivain* dem gleichen Erzählungstypus angehören, Gebrauch machen möchte. Es könnte sich doch um Zufall handeln.

Was das Rofs im *GD* und die Rosse in anderen keltischen Erzählungen, mit Hilfe derer die jenseitige Welt erreicht wird, betrifft, so möchte ich, da es sich im *GD* um einen Ritt über das Meer handelt, die andere Welt sich unter der Flut befindet, ebenso in der von Brown angeführten Geschichte von Ciaban, und Manannan ein Gott des Meeres ist, die Frage aufwerfen, ob es sich bei diesem Motiv nicht ursprünglich um Schiffe handelte, die in dichterischer Sprache als Rosse bezeichnet wurden: „Meerrosse" war bekanntlich in der angelsächsischen wie in der keltischen Poesie ein Kenning für Schiffe, s. W. Bode, *Die Kenningar in der angelsächsischen Dichtung*, Strafsburger Dissert. 1886, S. 61; es finden sich die Bezeichnungen „Wogenhengst, Strömungshengst, Seehengst, Seemähre, Meerrosse" u. a. m., s. ebenso im keltischen Imram von *Bran*, ed. Kuno Meyer und A. Nutt, *The Voyage of Bran*, I, St. 36: „*Seahorses*". Die Schiffe der Wikinger waren vorne mit dem Kopfe eines Rosses geschmückt, s. J. Strutt, *Angleterre ancienne*, trad. p. M. B***, Paris 1789, B. IX, S. 102f. Auch in der Elegie auf Geraint, welche das Schwarze Buch von Caermarthen überliefert, — siehe die Übersetzung Skenes bei Edens, *Erec-Geraint* S. 147ff. — dürften unter den schnellen, langbeinigen Rennern, die Erec reitet — „*Under the thigh of Erec were swift racers, longlegged*" usw. — Schiffe zu verstehen sein: mit den langen Beinen sind offenbar die Ruder gemeint. Die ursprüngliche Bedeutung der „Seerosse" wurde später nicht mehr verstanden, und man machte aus ihnen wirkliche Rosse.

Diese Deutung ist unzweifelhaft richtig: sie wird gestützt dadurch, daſs in der dem Verfasser des *Livre d'Artus* bekannten Fassung des *Ivain*, wie wir im zweiten Teil dieser Untersuchung sehen werden, hinter dem riesenhaften Hirten sich der Gestaltenwechsler Merlin verbirgt.

Auf Browns Versuch einer Rekonstruktion der dem *Gilla Decair* zugrunde liegenden Geschichte von der Fahrt des Helden in die andere Welt[1] gehe ich nicht weiter ein, da sie mir doch allzu hypothetisch erscheint und offenbar schon durch den *Ivain* bestimmt ist, den sie dann wieder ihrerseits erklären soll.

Ich kann deshalb auch die im Hinblick auf diese selbst hypothetische ältere Fassung des *Gilla Decair* von Brown gegebene Rekonstruktion einer vor-Chrétienschen, ursprünglicheren Version des *Ivain* in ihren Einzelheiten nicht für gesichert halten. Sie ist diese:

Die Fee Laudine wurde von Liebe ergriffen zu Ivain und sandte ihre Zofe Lunete an Artus' Hof, um sterbliche Helden zu bewegen, sie aufzusuchen. Calogrenant folgte als erster der Ladung, aber da er nicht der Erwählte war, muſste er unverrichteter Sache wieder abziehen. Nun machte sich Ivain auf den Weg. Der gastfreundliche Wirt ist eine Kreatur der Fee, bestimmt, seine Reise zu fördern, hinter dem riesigen Hirten verbirgt sich der gleiche Gestaltenwechsler: seine Aufgabe ist es, dem Helden den Weg in die andere Welt zu zeigen. Auch Esclados *li Ros* war von Haus aus ein Werkzeug der Fee, bestimmt, die Tapferkeit des Helden zu erproben. Besiegte der Held ihn, so sollte er mit der Hand der Fee belohnt werden. Dieses Motiv nun wurde früh miſsverstanden und mutmaſslich schon lange, bevor der Stoff Chrétien erreichte, ersetzt durch einen Kampf mit dem Gatten der Fee. Daraus ergab sich dann weiter das neue Motiv der raschen Heirat der Witwe mit demjenigen, der ihren Gatten getötet hat.

Dagegen bin ich nun, wie schon bemerkt, darin mit B. vollkommen einverstanden, daſs im Hinblick auf den teilweisen Parallelismus der Motive im *Gilla Decair* in dem wegweisenden Hirten und wohl auch in dem „gastfreundlichen Wirt" ein Gestaltenwechsler zu erkennen ist. Der *Gilla Decair* stützt somit zunächst das aus Vergleichung des *Ivain* mit dem *Serglige* gewonnene Er-

[1] Brown kommt hier zu dem Ergebnis, daſs in der ursprünglichen Fassung die Fee Taise von Liebe zu Dermot ergriffen gewesen sein müsse: „Sie sandte den Gestaltenwechsler Avartach in der Erscheinung des Trägen Knechtes, damit er die Fenier in ihr Land locke. Sie bestimmte eine andere ihrer Kreaturen, den Gruagach von der Quelle, dem Dermot entgegenzutreten und seine Tapferkeit auf die Probe zu stellen, und erst, nachdem der Held diesen und andere Feinde mit Erfolg bestanden hatte, reichte sie ihm ihre Hand". Der König von Sorcha müsse ein späterer Name für Avartach, der König der Griechen für den Gruagach von der Quelle sein. Der Bruder Taises, über dessen Tötung sie sich freut, sei von Haus aus nicht ihr Bruder, sondern eine ihrer Kreaturen gewesen, die sie aussandte, um die Tapferkeit des Helden auf die Probe zu stellen.

gebnis, dafs dem *Ivain* eine keltische Erzählung von der Reise eines irdischen Helden in die andere Welt zugrunde liegt.

Nun aber der Hauptpunkt: der *Gilla Decair* enthält, wie wir sahen, auch das Quellenabenteuer in einer mit der Chrétienschen sehr nahe übereinstimmenden Fassung.

Folgende gemeinsame Züge findet Brown hier im *Ivain* und im *Gilla Decair*:

1. Der Held gelangt in einen dichten Wald — 2. er vernimmt Vogelgesang — 3. ein hoher Baum ist da — 4. mit dicht verschlungenen Zweigen — 5. es ist eine Steinplatte da — 6. an der ein goldenes oder vergoldetes Trinkgefäfs angebracht ist — 7. daneben befindet sich eine brodelnde Quelle — 8. die Berührung der Quelle hat zur Folge, dafs ein feindlicher Krieger erscheint, den man schon, bevor er sichtbar wird, mit Getöse nahen hört — 9. der Krieger grüfst den Helden nicht, sondern macht ihm Vorwürfe — 10. der Krieger trägt im *GD* (aber nur in der Joiceschen Version) einen roten Mantel, er heifst im *Ivain* Esclados der „Rote" — 11. der Held besiegt ihn und gelangt, indem er ihm folgt, in ein Zauberland — 12. der Besiegte flüchtet in eine Burg, deren Tor sich hinter ihm schliefst.

Unzweifelhaft sind diese Übereinstimmungen so weitgehende, dafs sie den Zufall ausschliefsen. Es fragt sich, wie wir sie erklären sollen.

Den Gedanken, die Episode möchte in der irischen Erzählung aus Chrétien entlehnt sein, erklärte schon F. Lot[1] für chimärisch: er hält es für wahrscheinlich, dafs *„ce thème est irlandais, et alors son origine celtique est patente"*. Doch hat er es unterlassen, seine Auffassung näher zu begründen.

Brown hält gleichfalls Entlehnung aus Chrétien für unannehmbar, und zwar deshalb, weil sich im *GD* einige Züge fänden, die primitiver sind als die Darstellung Chrétiens; es sind die folgenden:

1. Die Herausforderung durch Trinken aus der Quelle sei eine ältere und einfachere Form als die bei Chrétien vorliegende, wo Wasser auf den Stein gegossen und so ein Gewitter heraufbeschworen wird.

2. Wenn Dermot in das Wasser taucht, um das Land unter den Wellen zu erreichen, so liege ein sehr altes Motiv vor, das schwerlich einem späten Kopisten zugeschrieben werden könne. Es findet sich auch im *Laegaire*, im *Fled Bricrend*, im *Gillie of the Ferule*.

3. Als geradezu entscheidendes Argument aber gegen die Annahme, die Quellenepisode im *GD* möchte aus dem französischen Roman stammen, betrachtet B. die folgende Erwägung:

[1] *Romania* 21, 67.

„Wie sollte ein später Kompilator, der *ex hypothesi* nichts von dem wirklichen Charakter des *Ivain* wufste [d. h. nicht wufste, dafs es sich in ihm ursprünglich um eine Reise in die andere Welt handelte], wunderbarer Weise dazu gekommen sein, die aus Chrétien entnommene Episode gerade in eine Geschichte des Typus einzufügen, dem der *Ivain* selbst eigentlich angehört? Sollen wir es für reinen Zufall halten, dafs das Abenteuer gerade dem von Manannan, dem Herrn des Landes unter den Wellen, aufgezogenen *Other-World*-Abenteurer Dermot zugeschrieben wird?" Das sei ganz unglaublich.[1]

Die einzige Möglichkeit, hier eine Abhängigkeit des *GD* von Chrétien anzunehmen, würde, meint Brown, die sein, dafs die Erzählung in einer älteren Fassung eine Szene enthalten hätte, welche der Quellenepisode bei Chr. so sehr ähnelte, dafs ein irischer Kopist, der den *Ivain* kannte, sich an diesen erinnert fühlte und aus ihm einige Züge in die Szene einführte. Brown weist darauf hin, dafs nach Zimmer, *Gött. Gel. Anzeigen* 1890, S. 150 in einer aus dem 18. Jh. stammenden Hs. des Trinity College zu Dublin eine irische Version des *Ivain* existiere, das *Echtra Ridire na Leoman*.

Brown wendet aber gegen diese Möglichkeit selbst ein, dafs ein Abschreiber, der so verfuhr, dann doch wohl eine noch genauere Übereinstimmung beider Episoden hergestellt haben würde: so würde er jedenfalls das Untertauchen in die Flut, das Chrétien nicht hat, entfernt haben.

Ich bemerke zunächst, dafs Foerster, Kl. *Ivain*³, S. LVII, Anm. 1 inzwischen erklärt hat, nach den ihm von Prof. Atkinson-Dublin mitgeteilten Proben habe jener irische Text mit dem *Ivain* nichts zu tun. Die Möglichkeit, dafs doch eine irische Bearbeitung des Chrétienschen Romans existierte, bleibt natürlich trotzdem bestehen.

B. lehnt deshalb die in Rede stehende Möglichkeit als unwahrscheinlich ab und kommt zu dem Schlusse, die Quellenepisode im *GD* müsse sein „*a survival of a primitive Celtic theme which long ago made its way into French literature and has been preserved in the Ivain. The Celtic origin of the main portion of Chrétien's poem is therefore beyond dispute*".

Was ist von dieser Argumentation Browns betreffend das Verhältnis der Quellenepisode im *GD* zu der im Chrétienschen Roman zu halten? Hat sie als beweiskräftig zu gelten oder nicht?

Das Vorhandensein der irischen Erzählung ist, wie wir sahen, erst für das Jahr 1630 gesichert. Dieser Umstand spricht an sich nicht gegen ihr sehr viel höheres Alter. Dafs sehr alte irische Texte oft nur in ganz jungen Hss. überliefert werden, hat Zimmer[2] festgestellt; er bemerkt, „dafs wir Texte, die wir auf sichere Zeugnisse hin der älteren Periode vom 7. bis 10. Jh. zuweisen müssen,

[1] *Iwain* S. 118.
[2] *Kelt. Beitr.* II, *Zs. für deutsch. Altert.* 33 (N. F. 21), 1889, 317.

gewöhnlich in einer oder mehreren der grofsen Sammelhandschriften vom 11. Jh. an vorfinden und dann wieder in Abschriften des 17. und 18. Jhs.; Texte, die seit dem Ende des 11. Jhs. entstanden sein können, finden sich gewöhnlich zuerst in Sammelhss. des 14. und 15. Jhs., und dann wieder in Abschriften des 17. und 18. Jhs. . . ., andererseits begegnen für die altirische Literatur bezeugte Denkmäler vereinzelt zuerst in jungen Hss. des 17. Jhs., was begreiflich ist, da grofse Sammelhss. des 11. und 12. Jhs. nur sehr fragmentarisch auf uns gekommen, sicher vorhandene ganz verschwunden sind, die das 16. und 17. Jh. noch kannte."

Doch müssen wir, wenn wir die Möglichkeit, dafs der *GD* auf eine sehr viel ältere Fassung zurückgeht, gelten lassen, dann, da es sich um eine Erzählung der jüngeren irischen Heldensage, des Finnzyklus, handelt, weiter annehmen, der Verfasser der irischen Erzählung habe die Quellenepisode aus einem Texte des älteren Cuchulinnzyklus geschöpft, da nur dieser für den Chrétienschen Roman in Betracht kommen kann. Auch dagegen ist ja prinzipiell nichts einzuwenden, immerhin ist zweifelsohne der Weg von dem hypothetischen Texte der Cuchulinnsage bis zu der den *GD* überliefernden Hs. des 17., bezw. des 18. Jhs. ein recht weiter. Es ist keine Frage: für die Annahme, die Quellenepisode im *GD* gehe durch uns unbekannte Zwischenstufen auf einen hypothetischen Text der älteren irischen Sage zurück, ist die Übereinstimmung dieser Episode mit Chrétien eine verdächtig spezielle; ich hebe besonders den Zug hervor, dafs das Herannahen des Kriegers, mit dem der Held zu kämpfen hat, sich hier wie dort durch lautes Getöse ankündigt. Man wird deshalb ernstlich zu prüfen haben, ob die nur in ganz jungen Hss. vorliegende irische Quellenepisode nicht doch vielleicht erst aus Chrétien oder aus einer von ihm nicht allzu sehr entfernten Vorstufe seiner Dichtung entlehnt und in die irische Erzählung, die einzelne Züge mit dem *Ivain* gemein hatte, eingeführt wurde.

Sind die Gründe Browns gegen Entlehnung aus Chrétien wirklich stichhaltig?

Ob zunächst das Trinken aus einer Quelle in der Sagen- und Märchentechnik wirklich eine ältere Form der Herausforderung eines überirdischen Wesens darstellt als das Ausgiefsen von Wasser auf einen bei einer Quelle befindlichen Stein, dürfte doch wohl in Zweifel gezogen werden können. Wie wir im nächsten Kapitel sehen werden, bestand schon im alten Rom ein Brauch, Regen zu erzeugen, indem man in feierlicher Handlung in einen hohlen Stein, den *lapis manalis*, Wasser gofs.

Dagegen wird nun allerdings die Ansicht Browns nicht bestritten werden können, dafs der Zug im *GD*, wonach der Zauberer mit dem Helden in den Brunnen taucht und letzterer auf diesem Wege das Land unter den Wellen erreicht, primitiver ist als die Darstellung in Chrétiens *Ivain*, wo der Held einfach in Verfolgung

seines tötlich verwundeten Gegners von der Quelle nach dem Schlosse Laudines, das hier dem Lande unter den Wellen entspricht, durch den Wald reitet. Denn ein seliges Land unter den Wassern, *Tír na n-Og*, *Tír fa Thuinn* oder *Thon*, desgleichen das Motiv, daſs es durch Eintauchen in die Flut auch von Sterblichen erreicht werden kann, kennt schon die vor-Chrétiensche irische Sage.[1]

Bereits im Imram von *Bran*, das nach Zimmer[2] und K. Meyer[3] mutmaſslich im 7. Jh. niedergeschrieben wurde, geschieht seiner Erwähnung, wenn der Meergott *Manannan mac Lir* dem Helden zusingt:

St. 42. Along the top of a wood has swum
Thy coracle across ridges,
There is a wood of beautiful fruit
Under the prow of thy little skiff.[4]

In der Erzählung von *Laegaire*,[5] erhalten in zwei irischen Handschriften, dem *Book of Leinster*, um 1150, und dem *Book of Lismore*, 15. Jh., ist die Gattin des Feenkönigs *Fiachna*, der unter den Fluten des Lough *Naneane*, d. i. Vogelsee, herrscht, von einem anderen Feenwesen nach dem gleichfalls unter der Flut gedachten Schlosse *Mag Mell* entführt worden. Fiachna, aus dem See aufsteigend, ruft den Beistand Laegaires an, der ihm mit 50 Kriegern folgt, mit diesen hinter Fiachna in den See taucht und ihm hilft, die Gattin zu befreien.

Im Lai von *Tydorel* (> deutsch *Titurel*),[6] den Gröber[7] nach 1200 ansetzt und der unzweifelhaft aus keltischer Sage geschöpft ist, tritt ein Wasserdämon auf, der in Gestalt eines Ritters auf schneeweiſsem Roſs die Gemahlin des Königs der Bretagne entführt. Sie erreichen einen See[8], an dessen Ufer der Ritter die Königin niedersetzt, während er selbst samt dem Rosse in der Flut verschwindet, aus der er erst nach vier Stunden wieder auftaucht. Als später Tydorel, der Sohn des Dämons und der Königin, das Geheimnis seiner Abstammung erfährt, schwingt er sich aufs Roſs,

---

[1] S. darüber die Nachweise bei Miss Paton, *Studies in the Fairy Mythology of Arthurian Romance*, S. 167, Anm. 2. Dazu noch Joyce, *Old Celtic Romances* 253, 434; J. Jacobs, *More Celtic Fairy Tales*, London 1894, 58 ff.

[2] *Zs. f. deutsch. Altert.* 33, 261.

[3] *The Voyage of Bran, son of Febal*, I, XVI.

[4] A. a. O. S. 20.

[5] Übers. bei O'Grady, *Silva Gad.* II, 290 ff. Analyse bei Nutt, *Voyage of Bran* I, 180; Brown, *Iwain* 40, n. 2. S. Tom Peete Cross, *Laegaire Mac Crimthann's Visit to Fairyland*, *Modern Philol.* 13 (1915/16), 731.

[6] Ed. G. Paris, *Romania* 8 (1879), 66 ff.; übers. bei W. Hertz, *Spielmannsbuch*, 4. Aufl., Stuttgart-Berlin 1912, S. 139 ff., s. dazu die Anmerkungen S. 389 ff.

[7] *Grundriss* II, 1, 599.

[8] Vermutlich der *Lac de Grandlieu*, südwestlich von Nantes, s. G. Paris, a. a. O. S. 37, Hertz S. 390.

reitet nach dem See und sprengt da, wo er am tiefsten ist, in ihn hinein:

> 485 Poignant en est au lai venuz,
> El plus parfont s'est enz feruz:
> Illec remest, en tel maniére
> Que puis ne retorna ariére.

Eben diesem Lande entstammen offenbar die *pucieles des puis*, die im *Conte del Graal*[1] V. 29 ff. abenteuernde Ritter, die bei einer Quelle rasten, mit Speise und Trank erquicken.

Mifs Paton vermutet gewifs mit Recht, dafs auch das Land des *Aalardin del Lac* im *Conte del Graal*[2] ursprünglich unter den Wellen gedacht war:

„*The beautiful pavilion, the marvelous birds, the enchanted figures that test the merits of the comers to Aalardin's tent, the magic harp, the gay company, the stag-hunt, the storm and druidic light by which Aalardin leads his desired guest to his dwelling, — these are all familiar characteristics of fairyland, and we may well believe that Aalardin's appellation del Lac is no empty title, but that in an earlier source, he, quite as truly as the splendid father of Tydorel, was a knight from the other world under the waves*".[3]

Hertz[4] verweist auf die Sage von dem irischen Helden *O'Donoghue*, der in der Tiefe des Sees von Killarney haust, alljährlich aber am 1. Mai vor Sonnenaufgang mit seinen Elfen emporsteigt und auf milchweifsem Rofs seinen Zug über das Wasser hält. S. Grimm, *Irische Elfenmärchen*, S. LXXXIII, 191 ff., 233.

Diese Tatsache läfst also die Annahme, die Quellenepisode im *GD* sei aus dem *Ivain* entlehnt, zum mindesten als wenig wahrscheinlich erscheinen.

Desgleichen möchte ich dasjenige Argument, welches Brown als entscheidend bezeichnet, akzeptieren: auch mir erscheint die Annahme, durch reinen Zufall sei die Quellenepisode des *Ivain* gerade in eine irische Erzählung des Typus eingearbeitet worden, dem nach den Ergebnissen neuester sagenkundlicher Forschung der *Ivain* selbst zugehört, obgleich in der erhaltenen Fassung des französischen Romans die charakteristischen Kennzeichen dieses Typus völlig verwischt sind, so unwahrscheinlich, dafs sie ohne weiteres als ausgeschlossen betrachtet werden kann.

---

[1] Ed. Potvin I.

[2] Ed. Potvin V. 13011—13480 und 15426—15639.

[3] Dafs auch die indische Sage ein seliges Land unter dem Wasser kennt, stellt fest H. Güntert, *Kalypso*, S. 145, der auf die 5. Erzählung im II. Buche des *Hitopadeśa* verweist: ein Prinz lebt in „Gandharva-Ehe" mit einer Feenkönigin in der auf dem Meeresgrunde gelegenen Feenstadt *Hiraṇyapuram* (= „Goldstadt"); als er das Verbot, das Bild einer andern Fee zu berühren, übertritt, wird er auf die Oberwelt zurückversetzt. G. merkt an, S. 147, A. 1, dafs eine Insel gespenstischer Frauen schon in den *Jātakas* vorkommt, s. Fausböll, IV, 2 ff.

[4] A. a. O. S. 390.

Ich stimme also mit Lot und Brown darin überein, dafs die Quellenepisode im *Gilla Decair* jedenfalls nicht aus Chrétiens *Ivain* entlehnt sein wird.

Trotzdem erscheint es mir sehr zweifelhaft, ob die Brownsche Lösung des Problems, wonach die Episode in *GD* in direkter Linie auf die gleiche altirische Grundlage zurückginge wie die Episode im Chrétienschen Roman, wirklich die richtige ist. Sowohl Lot nämlich als Brown haben eine Möglichkeit nicht in Rechnung gezogen, welche, wie ich glaube, zum mindesten auch in Betracht kommen mufs, die nämlich, dafs die in Rede stehende Episode im *GD* zwar nicht aus dem erhaltenen *Ivain*, dem *Ivain* Chrétiens, stammt, wohl aber aus einer Vorstufe desselben, aus einer älteren vor-Chrétienschen Fassung, welche mit der Quellenepisode im *GD* noch genauer übereinstimmte.

Hierfür sprechen, wie mir scheint, die Spuren des *Ivain*, die sich in dem mittelhochdeutschen Epos von *Wolfdietrich* nachweisen lassen.

Auf die Beeinflussung des *Wolfdietrich* in der Fassung *B* durch den *Ivain* — und zwar eben durch eine ältere Fassung, als es die Chrétiens ist, — hat schon Brown selbst aufmerksam gemacht in der bereits besprochenen Abhandlung: *The Knight of the Lion*,[1] in einer Anmerkung, die ich im Wortlaut zitiere:

B. bemerkt anläfslich der Erwähnung von Ivains Kampf mit der Schlange in seiner Inhaltsangabe der Dichtung:

„*A corresponding situation occurs three times in Wolfdietrich B. ... W. helps an elephant against a ‚wurm‘, str.* 512 *ff., and and a lion against a ‚wurm‘, str.* 667 *ff. and* 722 *ff. Wolfdietrich contains the Marvelous Fountain, str.* 796 *ff. and Landscape, str.* 350 *ff.; „ein waltman“ that shows the way to an adventure, str.* 661 *ff.; the lion and serpent combat and the helpful lion; the carrying of the wounded lion to a castle to be healed, str.* 730 *ff. (cf. Ivain, vv.* 4652 *ff.), the releasing of the lion just at the critical moment to help the hero overcome a vassal (Wildunc) who has usurped the hero's rightful place beside the lady, str.* 782 *ff. (cf. Ivain's combat with the wicked seneschal and the aid given by the lion, p.* 701*, below). Of course the Wolfdietrich is a hodge-podge of materials, but it is impossible that all these incidents should occur both in it and in the Ivain by accident. W. must then have borrowed from I. Evidently from some version more primitive than Chrétien's, for W. has the entrance through the marvelous fountain to reach the Other World, str.* 796 *ff., an archaic motive not in I. (see Ivain, A Study, p.* 117*). The lion helping fight a serpent (not vice versa) is primitive, for the incident must have arisen out of a helpful lion's guiding the hero through a vale of serpents (see p.* 686*, below). The circumstances of the lion's helping Wolfdietrich in his fight with the wicked vassal are better explained in W. than in I. (see p.* 682*, below).*“

---

[1] *Publications of the Modern Langu. Assoc. of America* XX, 679 f.

Hermann Schneider, der neuerdings über das gegenseitige Verhältnis der verschiedenen Versionen, ihre Quellen und die historischen Grundlagen der Wolfdietrichdichtung eine umfassende Untersuchung veröffentlicht hat,[1] sind diese Hinweise Browns unbekannt geblieben, aber auch er hat die Beeinflussung der Schlangenkampfepisode im *Wolfdietrich* durch die im *Ivain* bemerkt, doch nur diese: die anderen Übereinstimmungen, die B. aufzeigt, sind ihm entgangen.

Wir müssen diesen wichtigen Hinweisen nachgehen und das Problem des Verhältnisses des *Wolfdietrich* zum *Ivain* genauer ins Auge fassen.

Der *Wolfdietrich* (*Wfd*) ist in vier verschiedenen Bearbeitungen erhalten, die mit den Buchstaben *A*, *B*, *C* und *D* bezeichnet werden.[2]

A ist unvollständig erhalten und von anderem Verfasser fortgesetzt, *C* liegt nur in einigen Bruchstücken vor; für uns kommen in erster Linie in Betracht *B* und *D*, aufserdem in einem einzelnen Falle *A*.[3] Der Dichter von *B* ist ein Österreicher, der von *A* ein Ostfranke.[4] *Wolfdietrich A* ist nach Jiriczek um 1230 entstanden,[5] *Wolfdietrich B* nach Jänicke[6] in seiner ursprünglichen Fassung um 1225, von der aber nach ihm nur I und II erhalten sind, III—VI sind ein Auszug, der um oder gegen 1250 verfafst ist; Schneider hingegen trennt I von II, hält nur I für ursprünglich und II—VI für Auszug, äufsert sich aber, soweit ich sehe, über die Datierung nicht.

Wfd B II—VI, welcher Teil allein für uns in Betracht kommt, ist nach Schneider „eine sehr gedrängte, oft den Charakter des Auszuges annehmende Wiedergabe eines älteren Wolfdietrichgedichts". II ist in höherem Mafse als die anderen Bücher Auszug: „das beweisen die Lücken und Inkonsequenzen, die nirgends so störend zu Tage treten wie hier, und das teilweise atemlose Tempo". Die erzählten Vorgänge finden sich teils in allen Wolfdietrichfassungen, teils sind sie — und zwar gilt dies von den besonders schlecht vorgetragenen — der Fassung *B* eigentümlich. „Wir werden nun nicht annehmen dürfen, dafs letztere erst von dem Dichter *B* selbst herrühren. Dafs eine Geschichte zum erstenmal so erbärmlich und lückenhaft erzählt wird, wie die Siegeminnes in

[1] *Die Gedichte und die Sage von Wolfdietrich. Untersuchungen über ihre Entstehungsgeschichte*, München 1913. S. die Besprechung von W. Benary, *Zs. f. rom. Phil.* 38 (1917), 500—510.

[2] Sie sind alle herausgegeben im *Deutschen Heldenbuch*, 3. u. 4. Teil: *Ortnit und die Wolfdietriche*, hgg. von A. Amelung und O. Jänicke, B. 1 (*C* u. *D*) und 2 (*A* und *B*), Berlin 1871 und 1873. *D* wurde auch publiziert von A. Holtzmann, *Der grofse Wolfdietrich*, Heidelberg 1865.

[3] Eine Inhaltsangabe von *Wfd B* s. bei L. Jiriczek, *Die deutsche Heldensage*, Berlin-Leipzig 1918 (Samml. Göschen), 168 ff., von *A* ebenda 166 ff.

[4] Jiriczek S. 175.

[5] Ib. S. 164.

[6] A. a. O. S. LXXI.

B II ist ganz undenkbar. Nur durch den Charakter des Auszuges ist solche Stümperei zu erklären. Wir haben eine Vorlage vorauszusetzen, in der die Rauhelseerzählung in merkbar abweichender Darstellung als Interpolation in den aus den genannten Stücken bestehenden älteren Wolfdietrich eingeflochten war".[1]

D, der „Grofse Wolfdietrich", schöpft aus verschiedenen Quellen und hat neben *C* und *W* vornehmlich auch *B* benutzt, dem der Verf. folgte „in Abenteuern, die er anderwärts nicht erzählt fand".[2] Das von Schneider für die in Rede stehenden Wolfdietrichfassungen aufgestellte allgemeine Schema — die von ihm geforderten Zwischenstufen lasse ich aus — ist das folgende:[2]

Z = Urwolfdietrich

X

A

W

C → D U

B II—VI A² (spätere Fortsetzung von A).

Ich betrachte nun diejenigen Episoden des *Wfd B*, bei denen Beeinflussung durch den *Ivain* gewifs oder doch in hohem Grade wahrscheinlich ist.

Ersteres gilt bezüglich der Geschichte vom Kampfe zwischen Löwe und Drache, bezw. Schlange, in dem Wolfdietrich dem Löwen Beistand leistet; sie begegnet im *Wfd B* und *D* in doppelter Fassung; ich folge der Redaktion *B*, die nach dem Gesagten hier wohl die Quelle von *D* gewesen ist:

Erste Fassung:[3] Kaiser Ortnit ist von „Würmen" davongetragen worden. Wolfdietrich beschliefst, die Würme im Tann zu bestehen. Am dritten Tag, nachdem er die Fahrt angetreten, kommt er dazu, wie ein wilder Löwe mit einem Wurme kämpft; er führt einen roten Löwen im Wappen, so redet er

[1] Schneider S. 46 f.
[2] Ib. S. 180.
[3] *B* 676—729, *D* 1612—1679.

den kämpfenden Löwen als seinen Gesellen an, dem er helfen wolle. Dem Wurme fährt Feuer aus dem Rachen, Wolfdietrich und der Löwe bemühen sich beide vergeblich, ihn zu bezwingen. Der Wurm trägt beide in seine Höhle, wo der Löwe von den jungen Würmen verschlungen wird, während es Wolfdietrich gelingt, alle Würme mit Rose, dem Schwert Ortnits, das er in der Höhle findet, zu erschlagen.

Zweite Fassung,[1] die in *B*, nicht aber in *D*, unmittelbar auf die erste folgt: Wolfdietrich vernimmt, nachdem er vier Tage in einer Felsenhöhle verbracht hat, draufsen im Walde das Gebrüll eines Löwen. Bei Garten (= Garda) findet er den Löwen im Kampfe mit einem feuerspeienden „*serpant*" und springt ihm bei; Wald und Heide beginnen zu lohen, aber es gelingt Wolfdietrich, den Serpant zu erschlagen (in *D* bestehen beide dann noch die „*wurmin*", die in den Wald flüchtet). Er nimmt nun den Löwen auf die Arme und trägt ihn nach Garten, wo das Tier von Frau Sidrat, Ortnits Witwe, und ihren Jungfrauen geheilt wird. Wolfdietrichs anschliefsender Kampf mit dem Grafen Wildung, der sich die Bezwingung der Würme anmafst, wird dann durch den Beistand des Löwen zu einem siegreichen Ende geführt.

Schneider bemerkt bezüglich der ersten Episode[2]: „Die Stelle bei Hartmann-Chrestien ist der bekannteste Beleg für den Kampf zwischen Löwen und Drachen in der Literatur des Mittelalters und wir wissen keine andere Quelle, aus der er in den Wolfdietrich gelangt sein sollte. Aber die Vorlage, aus der Chrestien schöpfte, ist unbekannt, und man mufs die Möglichkeit zugeben, dafs sie auch direkt auf Wolfdietrich wirkte. Solange sie freilich ungreifbar ist, wird man immer noch mit der meisten Wahrscheinlichkeit auf den Iwein als Vorbild raten". Als Hauptbedenken gegen die Ableitung der Episode aus diesem erscheint ihm der verschiedene Ausgang des Kampfes in der deutschen und in der französischen Dichtung: dort erliegt der Löwe, hier wird er gerettet. Da eine andere Version, in der ersteres der Fall ist, nicht existiert, werde selbständige Änderung des Wolfdietrichdichters anzunehmen sein.

Was die zweite Episode anlangt, so hält Schneider, nachdem er erst[3] auf die Möglichkeit hingewiesen hat, dafs eine Verbindung von Elementen des Hartmannschen *Iwein* und des *Tristan* vorliege, später[4] ihre Ableitung aus einer dem *Ivain* Chrétiens nah verwandten Quelle, wenn nicht diesem selbst, für das wahrscheinlichste. Er stellt die überraschend grofse Ähnlichkeit zwischen der Schilderung im *Wfd D* VIII, 226 und der bei Chrétien V. 334 ff. fest und hebt als charakteristisch besonders hervor, dafs der „Serpant" — diese Bezeichnung hat der *Wfd* mit Chr. gemein — sich in den Löwen verbissen hat und ihn festhält, nur dafs das

---

[1] *B* 730—764, *D* 1764—1801.
[2] A. a. O. S. 263 ff.
[3] S. 264.
[4] S. 295.

Tier ihn dort am Schwanz, hier[1] an der Brust gefafst hat, und dafs die Schlange in beiden Texten in gleicher Weise getötet wird: Chrétien 3379 *Et an deus meitiez le tronçone* (so mufs es heifsen, — Sch. zitiert fälschlich: *Et les II. mitiez retroncone*), D VIII, 234 *Enzwei schriet ez der man.*

Wir können aber noch weiter gehen und ganz bestimmt erklären: der Verfasser des Wolfdietrich hat die Episode nicht aus Hartmann, sondern entweder aus Chrétien oder aus dessen Quelle geschöpft; Schneider ist nämlich eine schon von Brown vermerkte — s. oben S. 55 — wichtige Übereinstimmung zwischen dem *Wfd* und Chrétien entgangen, die sich bei letzterem allerdings nicht in der vorliegenden Episode, sondern wesentlich später findet:

Wir hören im *Wfd B*, der Held habe nach dem Kampfe den Löwen auf seinen Armen nach Garda getragen und Frau Sidrat, die Witwe Ortnits, gebeten, dessen Wunden zu heilen, worauf diese mit den Jungfrauen sich des Tieres angenommen habe. Dafs die Heilung gelingt, zeigt der siegreiche Beistand, den dann der Löwe Wolfdietrich beim Kampfe leistet:

730 Er nam den lewen wilden an den arm sîn:
er truoc in gên Garten, ûf die triuwe mîn.
dô brâhte er in bî mitter naht an den burcgraben:
dô hôrte er die frouwen weinen unde klagen.

Frau Sidrat fragt Wolfdietrich von der Zinne, wer er sei:

745, 3 dô sprach Wolfdietrich: „ich wil iu für wâr sagen,
ich hân ein lewen wilden zuo der burc getragen.

746 Ich bin ûz dem walde ze dirre bürge komen:
frouwe, dîn grôz weinen hân ich wol vernomen:
heil mir den lewen wunden, keiserinne rîch,
durch Ortnîdes willen“, sprach Woldietrîch.

747 Diu frowe diu beite kûme unz es tagen began:
mit iren juncfrouwen huop si sich balde dan.
si vant den lewen wunden, daz wizzet sicherlîch:
si hiez in in ir kamer tragen, diu edele keiserinne rîch.

In *Wfd D* weicht die Darstellung etwas ab, in den für uns in Betracht kommenden Punkten aber stimmt sie ziemlich genau mit *B* überein, sie enthält nur noch die ausdrückliche Angabe, dafs Frau Sidrat mit ihren Jungfrauen den Löwen von seinen Wunden geheilt habe. Es heifst nach Beendigung des Kampfes von Wolfdietrich:

VIII, 247 Zu im nam er den lewen und reit gên Garten dan.

---

[1] Z. 8 v. u. mufs es statt „dort“ „hier“ heifsen.

Auf den Zuruf des Wächters antwortet er:

248 „Ich binz der ritter edele, der die würme hât erslagen.
ich hân einen lewen brâht, daz wil ich dir sagen,
der ist mir worden wunt, hie nâhe bî dem graben:
heilt mir den mîn frouwe, sô wil fröude mit ir haben“.

Wolfdietrich reitet dann wieder in den Tann, um die „*wurminne*“ zu verfolgen und läſst den Löwen vor der Burg zurück; die Kaiserin geht mit ihren Leuten hinaus und findet das wunde Tier:

260 Dô hiez diu keiserinne ein kolter her für tragen,
die brâhten zwelf juncfrouwen, hoeren wir noch sagen.
dar ûf leit sich der lewe, sie truogenn in die burc hin dan:
diu edele keiserinne selbe greif dar an.

261 Dô s'in in die burc brâhte, sie wuosch im die wunde mit wîn.
ze ezzen und ze trinken hiez im geben diu keiserîn.
sie leit in in ein kemnâten, diu stuont der iren bî:
dâ lac er vor den liuten und was aller sorgen frî.

Hier wird also nicht ausdrücklich gesagt, daſs Wolfdietrich den Löwen davongetragen habe, wie in *B*, aber da der Löwe auch hier nachher von den Jungfrauen und der Kaiserin in die Burg getragen werden muſs, so ist die Angabe, W. habe den Löwen „zu sich genommen“, offenbar dahin zu verstehen, daſs er ihn zu sich aufs Pferd nahm, und wenn wir nachher hören, daſs die Frauen ihn auf einer Steppdecke in die Burg schaffen, so erinnert das wieder daran, daſs Ivain den Löwen auf dem Schilde trägt. Die ausdrückliche Erwähnung der Heilung des wunden Löwen, die *D* hat, vermiſst man in *B*. Daſs sie auch hier erfolgt sein muſs, ergibt sich, wie gesagt, aus dem späteren Eingreifen des Löwen in Wolfdietrichs Kampf mit dem Grafen. Es ist anzunehmen, daſs sie auch in *B* ursprünglich vorhanden war, und dieser Umstand scheint mir dafür zu sprechen, daſs *D* nicht, wie Schneider will, — s. den obigen Stammbaum — *B* selbst, sondern dessen unmittelbare Quelle, die der Heilung nach Erwähnung tat, benutzt hat.

Chrétien hat in der Schlangenkampfepisode nichts entsprechendes, dagegen stimmt nun zum *Wfd* sehr genau, was bei ihm V. 4651 ff. erzählt wird:

Ivain hat sich als Lunetes *champion* anheischig gemacht, den Seneschall und seine beiden Brüder im Kampfe zu bestehen. Der Löwe greift ein und tötet den Seneschall, als er dann aber gegen die beiden Brüder losgeht, wird er von diesen verwundet. Nach siegreicher Beendigung des Kampfes und Verabschiedung von Lunete lagert Ivain seinen Löwen, der nicht mehr gehen kann, auf seinen Schild, nimmt ihn zu sich aufs Pferd und bringt ihn so zu einem nahen Hause:

4652 Si s'an va pansis et destroiz
Por son lion, que li estuet
Porter; que siure ne le puet.
An son escu li fet litiere
De la mosse et de la fouchiere.
Quant il li a feite sa couche,
Au plus soef qu'il puet le couche,
Si l'an porte tot estandu
Dedanz l'anvers de son escu.
Einsi sor son cheval l'an porte,
Tant que il vint devant la porte
D'une maison . . .

Hier wird der kranke Ivain in ein ruhiges Zimmer geführt, ebendahin wird der Löwe gebracht, und zwei von den Töchtern des Hausherrn, die sich gut auf Chirurgie verstehen, bemühen sich um beider Heilung:

4695 . . . son lion avec lui metent.
Et de lui garir s'antremetent
Deus puceles, qui mout savoient
De cirurgie et si estoient
Filles au seignor de leanz.
Jorz i sejorna ne sai quanz,
Tant que il et ses lions furent
Gari et que raler s'an durent.

Diese Übereinstimmung zwischen *Wolfdietrich* und *Ivain* kann natürlich keine zufällige sein: wir sehen, daſs die in Rede stehenden beiden Motive: der verwundete Löwe wird von Ivain bis zum Quartier getragen und hier von Jungfrauen geheilt, sich dem *Wfd*-Dichter, der den *Ivain* nach der Erinnerung benutzte, mit der Schlangenkampfszene assoziiert haben und dieser als Abschluſs angefügt worden sind. Beide Motive fehlen nun Hartmann, bei dem wir vielmehr hören, der Löwe sei seinem Herrn gefolgt, und bei dem von Töchtern des Hausherrn, die in der ärztlichen Kunst erfahren sind und sich Ivains und seines Löwen annehmen, nicht die Rede ist:

4358 (sîn lewe volget im als ê).

Damit ist also bewiesen, daſs die Episode nicht aus Hartmann, sondern entweder aus Chrétien selbst oder, gesetzt den Fall, er habe sich inhaltlich seiner Quelle sehr genau angeschlossen, aus letzterer stammt.

Hierzu kommen nun also eine Reihe weiterer von Schneider nicht beachteter Motive, die *Wfd B* aus dem *Ivain* entlehnt haben muſs.

Im unmittelbaren Anschluſs an die Episode von Wolfdietrichs Kampf mit dem Serpant und seiner Rückkehr mit dem verwundeten Löwen wird in *Wfd B* Str. 753 ff. nachstehendes erzählt:

Ein Graf *Wildunc von Biterne* begibt sich mit 500 seiner Dienstmannen in den Wald, schlägt den toten Würmen die Köpfe ab und verlangt von zwei Rittern, sie sollen bezeugen, er habe die Würme erschlagen. Der eine der beiden Ritter meldet die Sache aber Wolfdietrich, der sofort in den Tann eilt, den Grafen zur Rede stellt und in dem nun entbrennenden Kampfe 50 von dessen Mannen erschlägt. Der Graf aber kehrt nach Garten zurück, gibt sich als den Wurmtöter aus und erhält die Kaiserin Liebgart zur Gemahlin. Als Wolfdietrich hiervon Kunde erhält, eilt auch er nach Garten und entlarvt den Betrüger, der die Köpfe der Würmer herbeischaffen läfst, indem er, Wolfdietrich, seinerseits die den Tieren ausgeschnittenen Zungen vorweist. Nun beschuldigt der Graf ihn, er selbst habe Kaiser Ortnit getötet, und fällt mit seinen Leuten über ihn her. Wolfdietrich, von der Überzahl bedrängt, ruft aus: „Hätte ich doch den Löwen hier, den ich zur Burg trug". Als die Kaiserin das vernimmt, läfst sie den Löwen hinaus, der nun seinem Herrn zu Hilfe eilt. Als der Graf ihn erblickt, wendet er sich zur Flucht, man ergreift ihn und schlägt ihm das Haupt ab (Str. 784).

Die Geschichte von dem Betrüger, der sich als Drachentöter ausgibt, aber durch die ausgeschnittene Zunge des Untieres überführt wird, stammt aus dem *Tristan*, s. Bédier, *Le Roman de Tristan par Thomas* II, 218 ff., wo dem Grafen Wildunc von Biterne der Seneschall des Königs von Irland entspricht. Hier aber findet ein Kampf zwischen dem Seneschall und Tristan nicht statt, vielmehr wird ersterer einfach mit Schimpf und Schande vom Hofe gejagt. Der Kampf zwischen dem Drachentöter und dem heimtückischen Grafen im *Wfd* scheint eine Reminiszenz aus dem *Ivain* V. 4475 ff.:

Hier wird V. 3661 ff. erzählt, der böse Seneschall Laudines, der auf Lunete eifersüchtig war, weil ihre Herrin dieser mehr vertraute als ihm, habe Lunete verklagt, dafs sie ihre Herrin beredet hatte, Ivain zum Gatten zu nehmen, und sie des Verrates beschuldigt. Lunete weifs sich nicht anders zu helfen, als indem sie erklärt, sie sei bereit, ihre Unschuld durch einen gottesgerichtlichen Zweikampf eines Ritters gegen drei Ankläger zu erweisen. Ivain, der die Gefangene zufällig im Walde findet, übernimmt es, ihre Sache zu vertreten und hat nun gegen den Seneschall und seine beiden Brüder zu kämpfen. Aber Ivain ist in Gefahr, der Übermacht zu erliegen. Als der Löwe, der unbeteiligt dem Kampfe beiwohnen mufs, das sieht, ist er nicht länger zurückzuhalten, er kommt seinem Herrn zu Hilfe und tötet den Seneschall, worauf Ivain und der Löwe gemeinsam dessen beiden Brüdern so zusetzen, dafs sie sich gefangen geben müssen.

Nachdem durch die Serpantepisode Beeinflufsung des *Wfd* durch die französische Dichtung bereits sicher festgestellt worden ist, kann es wohl keinem Zweifel unterliegen, dafs hier eine weitere Reminiszenz an den *Ivain* vorliegt: offenbar ist die Verschmelzung der aus dem Tristan stammenden Motive mit dem aus dem *Ivain* entlehnten des Kampfes des Helden gegen einen schurkischen Ritter und eine Übermacht und dem des entscheidenden Ein-

greifens des treuen Löwens herbeigeführt worden durch die Gestalt des dem *Tristan* und dem *Ivain* gemeinsamen heimtückischen Seneschalls, der dann im *Wfd* in einen Grafen verwandelt wurde.

Sodann finden wir im *Wfd B* eine Episode, die in wesentlichen Zügen übereinstimmt mit der Quellenepisode im *Ivain*.

Im *Wfd B* Str. 344 ff. wird folgendes erzählt:

Wolfdietrich grollt dem Kaiser Ortnit, weil er einst von seinem Vater Tribut verlangt hat; schon als Knabe hat er den Entschluſs gefaſst, Ortnit später in seinem eigenen Lande zu bestehen. Von seiner Gattin Siegminne mit einem gefeiten Hemd beschenkt, fährt er dann übers Meer, landet und begibt sich nach Garten, wo er vom Roſs steigt unter einer Linde, der sich niemand nahen darf, er sei denn in kriegerischer Absicht ins Land gekommen. Aus den Zweigen der Linde ertönt wonniger Vogelgesang, jeder Vogel singt mit seiner eigenen Stimme für sich; Wolfdietrich versinkt in Schlaf. Ortnit und seine Gemahlin Liebgart erblicken ihn von der Zinne des Schlosses, der Kaiser erklärt, es solle ihm an den Leib gehen, denn er fahre mit einem Schalle daher, als ob das Land sein eigen sei. So reitet Ortnit denn zur Linde, und die Kaiserin, die Zeuge des Kampfes sein möchte, schleicht ihm nach. Die beiden Helden reiten gegeneinander an, Wolfdietrich versetzt dem Kaiser mit dem Schwert, das er mit beiden Händen gefaſst hat, einen Streich aufs Haupt, daſs dieser, aus dem Munde und den Ohren blutend, zu Boden sinkt. Auf Wunsch der Kaiserin, die hinzukommt, labt Wolfdietrich den Ortnit mit Wasser, das er vom Brunnen holt, ja er schwört, ihm nun fürs ganze Leben ein treuer Geselle sein zu wollen. Beide begeben sich dann zu Ortnits Burg, wo Wolfdietrich wohl ein halbes Jahr verbleibt, ohne an seine Gattin zu denken. Als er aber von Ortnit an sie erinnert wird, verabschiedet er sich und reitet nach dem Gestade des Meeres, wo er Siegminne, die ihm nachgereist war, vorfindet. Mit ihr kehrt er in die Heimat zurück.

Mit dieser Erzählung stimmt *Wfd D* Str. 565 ff. in allem, was für uns in Betracht kommt, genau überein.

Brown vergleicht hier nur die „Landschaft“ mit der im *Ivain* geschilderten, aber die Übereinstimmung geht, meine ich, entschieden weiter: die Darstellung hat auch andere Züge mit der Quellenepisode im *Ivain* gemein, die sich folgendermaſsen formulieren lassen:

Ein Ritter, der ausgezogen ist, um ein kriegerisches Abenteuer zu bestehen, — Wolfdietrich will gegen Ortnit kämpfen, Ivain gegen Laudines Gatten, Esclados *li Ros*, der Calogrenant besiegt hat — kommt im Walde zu einem Baume — einer Linde, bezw. einer Fichte —, aus deren Zweigen herrlicher, mehrstimmiger Vogelgesang ertönt. Er fordert seinen Gegner zum Kampfe heraus, — Wolfdietrich, indem er unter die Linde tritt, denn wir hören:

351 Umb die selben linden was ez alsô getân,
daz nieman durch kurzwîle getorst dar under gân,
er enwaer durch strîtes willen komen in daz lant ... —

Ivain, indem er der Vorschrift gemäfs Wasser aus der — im *Wfd* fehlenden — Quelle auf die neben ihr befindliche Steinplatte giefst. Das Schlofs des Herausgeforderten befindet sich in der Nähe, dieser erscheint, und der Zweikampf findet statt, in dem der Herausforderer dadurch Sieger bleibt, dafs er seinem Gegner einen furchtbaren Streich aufs Haupt versetzt:

Wfd Str. 372 Sîn swert Wolfdietrich ze beiden henden nam,
mit unverzagtem muote lief er den keiser an:
er sluoc im ûf das houbet einen swinden slac,
daz der keiser Ortnît vor im gestrecket lac.

373 Und er ouch zuo der stunde weder hôrte noch gesach,
noch zuo den selben zîten nie kein wort gesprach,
und im daz bluot ze munde und ze ôren ûz dranc . . .

Vgl. *D* Str. 594 f.

Ivain V. 862 An la fin son hiaume escartele
Au chevalier mes sire Yvains.
Del cop fu estordiz et vains
Li chevaliers, si s'esmaia;
Qu'ains si felon cop n'essaia;
Qu'il li ot dessoz le chapel
Le chief fandu jusqu'au cervel,
Si que del cervel et del sanc
Taint la maille del hauberc blanc,
Don si tres grant dolor santi,
Qu'a po li cuers ne li manti.

Aber beide Darstellungen gehen nun freilich insofern auseinander, als im *Wfd* dem Ortnit gleich seine Gemahlin beispringt, Wolfdietrich für den Verwundeten Wasser herbeiholt und beide dann einen Bund schliefsen, während im *Ivain* der schwerverwundete Esclados flüchtet und von Ivain verfolgt wird. Gemein aber ist dann beiden Dichtungen wieder, dafs Wolfdietrich-Ivain und sein Gegner zu der nahen Burg des letzteren gelangen, dafs der Held hier „wohl empfangen" wird und einige Zeit verweilt — Wolfdietrich „*wol ein halbez jâr*" —, dann aber sich verabschiedet und in seine Heimat zurückkehrt.

Es gilt hier das Gleiche, wie im vorigen Falle: Wäre die Beeinflussung des *Wfd* durch den *Ivain* nicht schon aufser Zweifel gesetzt, so könnte man vielleicht, da vieles nicht stimmt, an Zufall denken. Im Hinblick auf die im Vorausgehenden gegebenen Nachweise aber wird man auch hier an der Abhängigkeit des *Wfd* vom *Ivain* nicht zweifeln.

Die wunderbare Quelle fehlt in der Episode dem *Wfd*, — eine Quelle oder ein Bach ist allerdings auch in ihm in der Nähe gedacht, da Wolfdietrich in seinem Helme Wasser holt.

Die Wunderquelle glaubt nun Brown im *Wfd* an anderer Stelle, Str. 796, zu finden, und zwar in ursprünglicherer Ge-

stalt als in Chrétiens *Ivain*, da der Eingang in die andere Welt durch sie hindurch führt, was im *Ivain* nicht der Fall ist; er folgert daraus, daſs der deutsche Dichter eine ältere Fassung des *Ivain* vor sich gehabt habe:

Str. 785 erhält Wolfdietrich nach seinem Sieg über den Grafen Wildunc die Kaiserin Liebgart. Er führt sie in den Berg und zeigt ihr die Würme, die er erschlagen hat. Da erscheint die alte Würmin und will Liebgart forttragen, Wolfdietrich aber tötet auch sie, er und Liebgart setzen sich nieder, und er schläft in ihrem Schoſs ein. Da kommt ein „wilder Mann", der eine Tarnkappe trägt, — es ist der Zwerg *Billunc* —, und entführt die Kaiserin. Er bringt sie durch den Wald zu einem Berge, aus dem „ein schöner Brunne rann", legt ihr eine Kappe an, steckt ihr eine „Wurz" in den Mund und „führt sie durch den Brunnen". Nun sucht W. vier Jahre lang nach der Kaiserin, endlich kommt er zu dem Brunnen, durch den sie der wilde Mann entführt hatte; Liebgart wird seiner durch ein Fenster, das in dem Berge ist, ansichtig und bittet den Zwerg Billunc, den irdischen Mann, der vor dem Brunnen liegt, zu ihr zu bringen, dann wolle sie auch seinen Wünschen willfahren. Billunc tut so, fährt auf durch den Brunnen, lädt W. zu sich ein und führt ihn in gleicher Weise durch den Brunnen, wie vorher die Liebgart. Wolfdietrich erblickt in dem Berge eine schöne Burg mit wohl 200 Türmen, er wird in einen Ziergarten gebracht:

Dar inne was ein sidel von marmelsteine bereit,
dar obe stuont ein linde, diu was grüene und breit.

Str. 808 Bî derselben linden stuont ein êrîner man,
der hete in sînen henden zwên blâsbelg wunnesam.
dâ giengen ûz der linden hundert rôr guldîn:
dâ sâzen obene ûfe wol hundert vogelîn.

Wenn der Mann die Bälge mit seiner Hand rührt, stimmen die Vögel auf der Linde allesamt ihren Gesang an.

Bei der Linde steht ein Palast, in dem Wolfdietrich die Kaiserin trifft; sie erkundigt sich bei ihm, den sie nicht erkennt, nach Wolfdietrich, er aber erklärt, nichts von ihm zu wissen. Es kommt dann zum Kampfe zwischen ihm und Billunc, der mit all seinem Zwerggesinde erschlagen wird. Liebgart erkennt ihn nun, beide verlassen den Berg.

Zwecks richtiger Wertung dieser Episode muſs zu ihr gleich eine andere, im *Wfd B* an früherer Stelle begegnende, die mit ihr in auffälliger Weise übereinstimmt, herangezogen werden:

Wfd Str. 423 ff. Wolfdietrich ist in Begleitung Ortnits auf der Suche nach seiner Gattin Sigeminne, die ihm, als er auf der Jagd war, von dem alten Ritter *Drasiân* entführt worden ist. Beide gehen „Holz und Heide", am vierten Tage kommen sie zu einem Waldhüter, der sie bei sich bewirtet. Wolfdietrich allein geht weiter, er wandert auf einem schmalen Steige durch den Tann und kommt nach sieben Tagen schlieſslich müde zu einer Steinwand, bei der er entschlummert. Bei der Linde befindet sich eine Marmorplatte und darunter eine Quelle:

Str. 425 Vor dem selben steine vant er ein linden stân:
dâ bî sô lac ein mermel, der was vil wunnesam,
dar under was ein ursprunc, und guoter wurzen vil.
dar zuo legt er sich slâfen: der smac was sînes herzen spil.

Frau Sigeminne sieht aus dem Fenster des Berges, in dem sie weilt, Wolfdietrich auf dem Stein liegen, sie bittet Drasiân, ihn hereinzuholen, sie wolle ihm dann auch willfärtig sein. Dieser erfüllt ihre Bitte. Die Burg ist voller Zwerge, sie sind es, die die Burg und auch den Berg gebaut haben. Wolfdietrich kämpft mit Drasiân, der von den Zwergen unterstützt wird, auf Tod und Leben und erschlägt ihn, worauf die Zwerge die Flucht ergreifen. Dann zieht er mit Sigeminne davon.

Fassen wir zunächst die letztere Episode für sich ins Auge, so scheint sie wieder Reminiszensen aus dem *Ivain* zu enthalten, auf die z. T. schon Brown aufmerksam gemacht hat, Reminiszenzen nämlich an die Fahrt Calogrenants zur Wunderquelle und an die Wunderquelle selbst. *Ivain* V. 175 ff. reitet Calogrenant auf der Suche nach einem Abenteuer durch den dichten Wald von Broceliande, er gelangt zu einem Schloſsherrn, bei dem er übernachtet, und am nächsten Morgen, weiterziehend, zu dem ungeschlachten Hirten, der ihm einen zur Wunderquelle führenden Fuſspfad zeigt. Bei der Quelle ist eine Fichte und eine Marmorplatte. Später unternimmt Ivain selbst die gleiche Fahrt, über die nun aber nur in kürzerer Form berichtet wird.

Wie es scheint, sind der gastfreie Wirt des *Ivain* und der Hirte im *Wfd B* in der Gestalt des Waldhüters zusammengeflossen. In der Quellenlandschaft ist die Fichte durch die Linde ersetzt.

Vergleichen wir dann die beiden analysierten Episoden untereinander, so ist es klar, daſs sie nur Varianten ein und derselben Entführungsgeschichte darstellen.

Über ihr gegenseitiges Verhältnis haben ausführlich gehandelt A. Lütjens[1] und Schneider.[2] Beide nehmen an, daſs die Geschichten schon in der Quelle von *B* — die auch die von *A*,[2] der Fortsetzung von *A* war, s. den Stammbaum oben S. 57 — enthalten gewesen seien und daſs der Verfasser dieser Quelle selbst in der Liebgartgeschichte die Sigeminneepisode kopiert habe, welch letztere ihm in ursprünglicherer Fassung vorlag. Nun findet sich der Zug der Entführung durch den Brunnen nur in der Liebgartepisode, und es darf als ziemlich sicher bezeichnet werden, daſs diese Version ursprünglicher ist als die der Sigeminneepisode, welche nur von einer Entführung von dem Brunnen weiſs. Die ganze Entführungsgeschichte trägt nämlich unverkennbar das Gepräge keltischer Sage: der Berg, in dem sich eine mit Zwergen gefüllte Burg befindet, ist augenscheinlich der *Sidh*, der keltische

[1] *Der Zwerg in der deutschen Heldendichtung des Mittelalters*, Breslau 1911 (*Germanistische Abhandlungen* H. 38), S. 45 ff.
[2] A. a. O. S. 60 ff.

Feenhügel, der Entführer ein Feenwesen. Eine ähnliche Geschichte begegnet in dem Artusroman *Les Merveilles de Rigomer* von Jehan,[1] der in Irland spielt und reich ist an Motiven keltischer Sage, V. 7983 ff.: Dem Ritter *Robert*, der auf einer einsam gelegenen Burg haust, wird bei einem furchtbaren Unwetter seine Gemahlin, mit der er auf der Brücke sitzt, durch einen Wirbelwind davongeführt. *Engrevain*, Gauvains Bruder, in Begleitung einer Anzahl Ritter findet die Verlorene in einem hohlen Berge, in einem herrlich ausgeschmückten Raum, wo gerade ihre Vermählung mit einem neuen Gatten festlich begangen wird; Engrevain dringt mit den Rittern in den Berg ein, alle Anwesenden fliehen, und die Entführte wird befreit. S. ferner die oben S. 53 analysierte Erzählung von *Laegaire*.

Am bekanntesten ist das Motiv ja durch die Lancelotsage: Artus' Gemahlin Guenièvre wird von Meleagant geraubt und nach dem Lande *Gorre*, dem „Land, aus dem keiner wiederkehrt", d. i. dem Totenreiche, entführt, aus dem sie dann Lancelot wieder befreit.

Nun ist das Motiv eines unter dem Wasser gelegenen Feenreiches, das durch Eintauchen in die Flut erreicht wird, spezifisch keltisch, wie es ja eben auch in *Laegaire* vorliegt. Somit spricht doch alle Wahrscheinlichkeit dafür, dafs dieses in der Liebgartepisode begegnende Motiv nicht erst nachträglich in die Entführungsgeschichte eingeschmuggelt wurde, sondern dafs es ihr von Haus aus eignete, dafs es also schon in der in der Quelle von *Wfd B* vorhandenen Fassung der Sigeminneepisode, der die Liebgartepisode nachgebildet ist, vorlag und erst von dem Bearbeiter aus ihr entfernt wurde.

Damit kommen wir nun für die ursprüngliche Fassung der Sigeminneepisode in der Quelle von *Wfd B* auf einen Erzählungstypus, welcher offenbar der entsprechenden Episode in der irischen Erzählung von *Gilla Decair* sehr nahe steht:

Hier wie dort gelangt ein Held, der auf der Suche ist nach Personen, die von einem überirdischen Wesen entführt wurden, bezw. nach einer Person, die entführt wurde, in einem dichten Walde zu einer Quelle, neben der sich eine Marmorplatte befindet, er wird von einem Überirdischen durch Untertauchen in die Quelle in die andere Welt, das Feenreich gebracht, das in einem Falle, im *Gilla Decair*, als unter den Wellen, im anderen, wie in der oben mitgeteilten Episode des Romans von *Rigomer*, als in einem Berge, d. h. einem *Sidh* gelegen gedacht ist; der Held hat mit eben diesem Überirdischen einen Kampf zu bestehen, — im *Gilla Decair* bei der Quelle, vor dem Eintauchen in dieselbe, im *Wfd* erst nachher, im *Sidh*.

Es ist klar, dafs diese Übereinstimmungen keine zufälligen sein können, dafs vielmehr zwischen der Quellenepisode im *GD*

[1] Ed. W. Foerster, Dresden 1908 (*Gesellsch. f. roman. Lit.* B. 19).

und der Sigeminne-Liebgartepisode im *Wfd* irgend welche Beziehungen bestehen müssen.

Brown nimmt nun, wie wir sahen, an, der Verfasser des *Wfd B* habe den *Ivain* in einer Fassung vor sich gehabt, welche älter war als die Chrétiensche und, wie der *GD* und der *Wfd B*, das Motiv des Eintauchens in die Quelle enthielt, das letztere aus jener hypothetischen älteren Fassung entlehnte; hier wäre also Ivain, wie Dermot im *GD* und wie Wolfdietrich im *Wfd B*, in die andere Welt gelangt nicht, indem er, wie bei Chrétien, den tötlich verwundeten Esclados verfolgte, sondern indem dieser mit ihm in die Quelle tauchte.

Was ist von dieser Hypothese zu halten?

Meiner Ansicht nach sind die oben aufgezeigten Übereinstimmungen des *Wfd B* mit dem *Ivain* Chrétiens so weitgehende, daſs sie kaum anders erklärt werden können als durch die Annahme, dieser selbst sei dem Verfasser des *Wfd* bekannt gewesen: die schon von Schneider hervorgehobenen speziellen Übereinstimmungen in der Schilderung des Kampfes mit dem Serpant, der Zug, daſs Wolfdietrich hier, wie dort Ivain, den verwundeten Löwen auf seinen Armen trägt und dieser dann von Frauen geheilt wird, sowie die Anklänge an den *Ivain* in der Wolfdietrich-Ortnitscene, welche die Chrétiensche Fassung der Quellenepisode zur Voraussetzung zu haben scheint, sprechen m. E. entschieden für diese Auffassung. Denn die Annahme, der Weg zu Laudines Schlosse gehe durch die Wunderquelle, durch die ein überirdisches Wesen den Ankömmling hindurchführt, setzt offenbar eine von der Chrétienschen sehr wesentlich verschiedene Gestalt der Ivaindichtung voraus; es sei nur darauf hingewiesen, daſs ja bei Chrétien Artus mit allen seinen Rittern auf dem Schlosse erscheint, — ist es glaublich, daſs diese samt und sonders gleichfalls alle den Weg durch die Quelle genommen haben und auf eben diesem Wege zurückgekehrt sind? Daſs Lunete, die ja Ivain dann in der Kapelle gefangen findet, ebenso zur Oberwelt befördert worden war? Daſs eine Vorstufe der Chrétienschen Dichtung, die von letzterer so stark abwich, wie sie es getan haben müſste, wenn sie das Motiv des Eintauchens in die Quelle enthielt, andererseits schon so spezielle Übereinstimmungen mit dem *Ivain* aufgewiesen haben sollte, wie sie zwischen diesem und dem *Wfd B* bestehen, dünkt mich sehr unwahrscheinlich.

Unter diesen Umständen wird nun die Frage aufzuwerfen sein, ob der Verfasser des *Wfd B* nicht neben dem *Ivain* Chrétiens noch eine ältere Vorstufe dieser Dichtung gekannt und benutzt hat. Für diese Annahme scheint mir in der Tat die Rauh-Else-episode im *Wfd*[1] zu sprechen, deren Inhalt der folgende ist:

[1] Brown hat sie da, wo er der Beziehungen des *Wfd* zum *Ivain* gedenkt, noch nicht herangezogen, wohl aber hat W. A. Nitze, *Modern Philology* 7 (1909), 163, Anm. 1 auf sie als eine Parallele zum *Ivain* hingewiesen und ihren Inhalt kurz analysiert: „*The character of the Rauhe Else at once suggests the exacting fairy-mistress*“.

Str. 300: Wolfdietrich mit dem Herzog Berchtung und allen seinen Mannen hat Konstantinopel verlassen, man nächtigt im Walde auf einem grünen Anger. Ein „rauhes Weib“, das Wolfdietrich gerne zum Mann haben möchte und ihm schon das dritte Jahr nachgeht, kommt, als er bei dem Feuer Wache hält, auf allen vieren gegangen und bietet ihm seine Minne an: sie wolle ihn auch zum Herrn eines Königreiches machen, — aber Wolfdietrich weist sie als eine Teufelin von sich. Da wirft sie einen Zauber auf ihn, daſs er das Bewuſstsein verliert, und raubt ihm Schwert und Roſs. Wolfdietrich, wieder erwacht, entfernt sich von seinen Leuten und kommt auf einer Straſse, die die Rauhe Else vor ihn hinzaubert, noch in derselben Nacht zu einem schönen Baume, unter dem jene ruht. Als er ihre Anerbietungen abermals zurückweist, verzaubert sie ihn wieder, daſs er schlafbefangen niedersinkt, dann verschneidet sie ihm die Nägel und nimmt zwei Locken von seinem Haupte weg. Er wird nun von Wahnsinn befallen und irrt wohl ein halbes Jahr im Walde umher, indem er sich von Früchten nährt:

Str. 318 . . . .
si machte in zeinem tôren, den tugenthaften man,
daz er lief unversunnen dâ ze walde ein halbesz jâr
und die spîs nam von der erde, daz sage ich für wâr.

Nach einem halben Jahr aber sendet Gott der Frau einen Engel, der sie mahnt, Wolfdietrich seinen Verstand wiederzugeben. Sie sucht ihn nun im Walde auf und fragt ihn nochmals, ob er sie minnen wolle: er ist bereit dazu, wenn sie sich taufen lasse. Nun fährt sie in einem Schiff mit ihm in ihr Königreich. Hier befindet sich vor einem Berge ein Jungbrunnen, in den sie hineinspringt, sie wird getauft, bekommt den Namen Sigeminne und ist nun „die schönste über alle Lande“; die rauhe Haut läſst sie in dem Brunnen. Nachdem auch Wolfdietrich sich in dem Brunnen verjüngt hat, wird die Hochzeit gefeiert.

Wie es scheint, liegt hier in dem Motiv von Wolfdietrichs Wahnsinn eine Reminiszenz an den *Ivain* vor[1]:

Als Ivain zu dem verabredeten Termin nicht zu Laudine zurückgekehrt ist, diese sich durch eine Botin von ihm lossagt und ihm den von ihr geschenkten Ring entreiſsen läſst, wird er, V. 2804 ff. von Wahnsinn befallen und irrt lange Zeit im Walde umher. Hier findet ihn eines Tages eine Schloſsherrin mit ihren beiden Fräuleins, die ihn mit Hilfe einer ihr von der Fee Morgue geschenkten zauberischen Salbe heilt.

Hier wie dort verfällt der Held also in Wahnsinn und irrt im Walde umher, weil er seine Liebe einer Frau vorenthält: im *Wfd* einer Frau, die seine Liebe zu gewinnen sucht und ihm zürnt, weil er sie abgewiesen hat; im *Ivain* seiner Gattin, die ihm zürnt, weil er nicht der Verabredung gemäſs nach Ablauf eines Jahres zu ihr zurückgekehrt ist; hier wie dort wird er nach einiger Zeit von seinem Wahnsinn wieder geheilt.

---

[1] Daſs Wolfdietrichs Wahnsinn dem des Löwenritters nachgebildet sei, nahm schon Heinzel, *Kleine Schriften* S. 74 A. an. Schneider S. 265 äuſsert sich zustimmend.

In zwei Punkten aber erweist sich die Darstellung in der deutschen Dichtung als dem *Ivain* Chrétiens gegenüber als ursprünglicher:

1. Die „Rauhe Else" ist ein überirdisches Wesen und zwar eine Wasserfrau. Letzteres ergibt sich zwar aus dem *Wfd B* nicht mit Deutlichkeit, wohl aber aus dem hier ursprünglicheren *Wfd A*, wie wir unten sehen werden.

Dafs Laudine von Haus aus eine Fee und zwar eine Wasserfee ist, wurde, wie wir sahen, schon früher vermutet und von Brown erwiesen durch den Vergleich mit dem *Serglige Conculaind*, wo ihr die Fee Fand entspricht, die als Gattin des Meergottes Manannán und Schwester der Meermaid Liban selbst eine Wasserfrau sein mufs. In Chrétiens Dichtung ist die Heldin beides nicht, sie erscheint hier durchaus als eine irdische Schlofsherrin, wohl aber ist im Mabinogi die Erinnerung an ihren ursprünglichen Charakter noch festgehalten, indem sie als *Dame de la Fontaine* bezeichnet wird.

Hier steht also die Darstellung im *Wfd B* der keltischen Quelle der Ivaindichtung näher als der Roman Chrétiens. Dafs ein mittelalterlicher Leser der Chrétienschen Dichtung selbständig das Ursprüngliche wiedergefunden, Laudine, die Gattin des Ritters Esclados *li Ros*, wieder in eine Überirdische und zwar in eine Wasserfrau verwandelt haben sollte, ist sicherlich ganz unwahrscheinlich.

2. Bei Chrétien verfällt der Held in Wahnsinn infolge der Verzweiflung, die ihn überkommt, als Laudine sich von ihm lossagt. Dafs seine Geistesverwirrung zu fassen sei als Rache der verlassenen Gattin, die ihn durch Zauberkunst in diesen Zustand versetzt, wird mit keinem Worte angedeutet. Dafs dem aber ursprünglich so war, dafs der Wahnsinn des Helden eigentlich das Werk der von ihm verlassenen Fee ist, ergibt sich wieder mit Sicherheit aus dem *SgC*, wo Cuchulinns Wahnsinn nicht anders denn als Strafe der Fee gefafst werden kann, s. oben S. 14. Auch hier weist also der *Wfd B* auf eine ältere, ursprünglichere Fassung des Motivs, als der *Ivain* es bietet, denn es ist abermals nicht wahrscheinlich, dafs ein mittelalterlicher Leser des französischen Romanes die eigentliche Bedeutung des Wahnsinnsmotives divinatorisch wiedergewonnen haben sollte.

Dafs die „Rauhe Else" ursprünglich eine Meerfrau und Herrin eines Reiches unter den Wassern ist, das man durch Eintauchen in die Flut erreicht, ergibt sich, wie gesagt, aus der hier unzweifelhaft ursprünglicheren Fassung der Episode in *Wfd A*, den Jänicke[1] in die erste Hälfte des 13. Jhs. setzt. Die Erzählung ist die folgende[2]:

---

[1] *Deutsches Heldenbuch* III. *Teil*, *Ortnit und die Wolfdietriche*, hgg. v. Amelung u. Jänicke, S. XXIV.

[2] Ib. S. 135 ff.

Str. 451 ff. Wolfdietrich macht sich auf nach Lamparten zu Kaiser Ortnit. Tagelang zieht er pfadlos durch wilde Gegenden. Sein Rofs wird durch Müdigkeit und Hunger so entkräftet, dafs er es liegen lassen mufs. Nachdem er das Gebirge überschritten hat, kommt er an den Meeresstrand zu einer grünen Linde, die auf einer lieblich duftenden, von Rosen und Klee prangenden Wiese steht. Solle er Hungers sterben, meint er, so wolle er es hier tun: er kann vor Müdigkeit nicht mehr weiter, legt sich nieder und entschlummert in sehnenden Sorgen. Da taucht aus dem Meeresgrunde ein ungeheures Weib empor, bekleidet mit einer Schuppenhaut.

Str. 471. Sie ist ganz mit Seegras bewachsen, der Bart reicht ihr vom Kinn bis an die Füfse, sie ist über und über „schleimig und nafs", ihre Haare reichen ihr bis über die Fersen hinaus, ihre Augenhöhle ist wohl eine Spanne breit und zwei Finger tief, ihr Mund gleicht einem Schaff, ihre Füfse einer Schaufel, ihre Stirne ist wohl eine Elle breit. Das Meerweib bietet sich Wolfdietrich als Gattin an, drei Königreiche wolle sie ihm schenken. W. erwidert, „des bösen Teufels Mutter" solle nicht seine Frau werden. Da streift sie ihr Schuppenkleid ab und steht nun als das schönste Weib vor ihm, vor dem aller anderen Mägde Schönheit verblafst. W. vergifst bei ihrem Anblick Hunger und Durst, aber er hat einen Eid geschworen, „kein Weib zu gewinnen", bevor er seine Mannen gelöst habe. So bittet sie ihn nun um einen seiner Brüder:

Str. 495, 3 nu lâ mich dînen bruoder füern an des meres grunt:
ich mache im tegelîche wol tûsent wunder kunt.

496 Swaz daz mere bedecket, daz stêt in mîner hand.
dar zuo ob dem wâge hân ich wol drîzic lant.
alle schrâwazen wil ich im ze eigen geben
und elliu merwunder: wie möhte er schôner leben?

Sie will ihm eine Speise geben, die ihn aller Sorgen frei machen und ihm eines Löwen Kraft verleihen wird. Wolfdietrich verspricht ihr denn auch, ihr seinen Bruder zuführen zu wollen. Unter dem Baume, unter dem er geruht hat, gräbt sie nun eine Wurzel aus, die sie ihm reicht. Als er diese in den Mund nimmt, fühlt er sich alsbald wieder gesund und im Vollbesitz seiner Kraft. Auch sein Rofs gewinnt durch die Wurzel seine Stärke wieder. Nachdem die Frau ihm den Weg nach Lamparten gezeigt hat: er möge sich nur immer am Meeresstrande halten, reitet er von dannen.

Damit bricht *Wfd A* ab, die Fortsetzung ist unecht.

Diese Darstellung sieht Schneider,[1] wie ich denke, mit vollem Recht, für ursprünglicher an als die in *Wfd B*:

Es lasse sich deutlich zeigen, dafs die in *Wfd B* gegebene Meerweiberzählung „keine ernst zu nehmende und beachtenswerte Variante, sondern eine völlig willkürliche, inkonsequente und durchsichtige Erweiterung des in *A* vorliegenden Erzählungskerns ist". Alle Elemente des Rauhelseerlebnisses sind *implicite* schon in *A* vorhanden. „Das Verwandlungsmotiv ist in *A* mit Sinn und Ver-

[1] S. 64 ff.

stand, in *B* sinnlos angewandt: dort zeigt sich in dieser Umgestaltung einfach die oft bezeugte Proteusnatur der Seewesen, die beliebig schön oder häſslich erscheinen können; hier scheint die Umgestaltung auch freiwillig zu sein, aber niemand wird einsehen, warum Else ihren armen Geliebten so lange quält und ihn so mürbe macht, bis er sie in ihrer häſslichen Gestalt zu minnen verspricht. Selbst vorausgesetzt, daſs die Vorlage dieses lange Warten vernünftiger begründet hat als *B*, ist doch die Fassung von *A* bei weitem vorzuziehen."

Ich kann mich mit dieser Argumentation nur durchaus einverstanden erklären.

Die Fassung der Rauhelseepisode in *B* gegenüber der in *A* ist nun erklärt, wenn wir annehmen, der Urheber der Quelle von *B* habe den *Ivain* in einer primitiveren Gestalt, als die Chrétiens und des Mabinogi ist, gekannt und er habe aus ihm das Motiv der Wasserfrau, die den Helden mit Wahnsinn schlägt, weil er ihr seine Liebe vorenthält, und das Motiv seiner späteren Heilung entlehnt, indem er, infolge seiner Abhängigkeit von der Darstellung in *Wfd A*, jenes erste Motiv dahin umbildete, daſs der Zorn der Überirdischen nicht, wie im *Ivain* und im *Mb*, also auch in ihrer gemeinsamen Quelle, dadurch veranlaſst ist, das der Held, wie sie glaubt, sie nicht mehr liebt, sondern dadurch, daſs er sie noch nicht liebt, — womit nun in die Darstelung von *B* eben der von Schneider hervorgehobene unbegreifliche Widerspruch kommt.

Schneider[1] ist nun der Ansicht, daſs das Meerweibabenteuer, welches in der *A*-Fassung ohne weiteres herausgelöst werden kann, eine Interpolation darstellt, die entweder von dem Verfasser von *A* selbst oder schon von dem seiner Quelle herrührt: „Die Episode erweckt in ihrer ungezwungenen, aber losen Einschaltung den Eindruck, als ob ein Lied existiert hätte, in dem von dem Abenteuer eines vielleicht namenlosen Helden mit einem Meerweib erzählt wurde; dieses Erlebnis wäre dann einfach auf Wolfdietrich übertragen worden, der, wie wir noch sehen werden, ein Sammelpunkt für Abenteuer verschiedenster Herkunft gewesen ist".

Auch hier stimme ich Sch. insoweit bei, als er annimmt, daſs der Darstellung in *A* eine von haus aus selbständige Meerweibgeschichte zugrunde liegt, die dann natürlich einen anderen Verlauf genommen haben muſs.

Der lahme Abschluſs der Episode, daſs das Meerweib als Ersatz für Wolfdietrich, der ihre Minne zurückweist, auch seinen Bruder nehmen will, der ihr noch ganz fremd ist, kann unmöglich ursprünglich sein. Die Logik der Erzählung fordert, daſs das Meerweib, nachdem es dem Helden seine Schönheit geoffenbart hat, auch seiner Minne teilhaftig wird. Sch. glaubt nun, das von ihm als Quelle supponierte Lied „oder doch eine unmittelbar von ihm beeinfluſste Erzählung" nachweisen zu können in dem von

---

[1] A. a. O. S. 30.

J. Grimm[1] aus einer Kopenhagener Hs. veröffentlichten mhd. Fragment von „*Abor und dem Meerweib*“ (*AFr*).

Der Held führt den unerklärten Namen *Abor*, das Meerweib ist namenlos:

Abor legt Helm und Rüstung ab, weil er sie „vor Krankheit“ nicht mehr zu tragen vermag, behält aber sein Schwert bei sich und verläſst „das Land“. Er begibt sich nach „einem Nordwalde“, den er drei Tage lang durchwandert und in dem er mit „*manchem wurm freisam*“ zu kämpfen hat. Er kommt zu einem Jungbrunnen, der aus einem Berge springt; auf den Bäumen singen wonnig die Vögel, süſse Wurzeln wachsen da. Er ist totmüde und legt sich ins Gras zum Schlummer nieder. So findet ihn ein „wildes Meerweib“, die in dem Quell zu baden und sich auf diese Weise beständig zu verjüngen pflegt. Sie nimmt ihn, trägt ihn auf eine Burg, pflegt ihn dort aufs beste, badet ihn und legt ihm ein Gewand von weiſser Leinwand an. Er erwidert ihre Neigung und minnt sie. Mit „ihrem Federbogen“ fliegt sie auf einen Berg, den noch nie ein menschlicher Fuſs betreten hat, und gräbt hier eine Wurz aus, nach deren Genuſs er die Stimme der Vögel, aller wilden Tiere, der Fische und der Würmer versteht. Später „*erlöste er seinen gesellen und auch die königin*“. Sie behielt ihn bei sich sechs Wochen und zwei Tage, dann muſste sie ihn entlassen, da ihr rechter Mann zurückkehrte aus dem Lande *Omlatin*. Beim Abschied schenkt sie ihm ein unverwundbar machendes „Badegewand“, auſserdem einen Köcher und einen Bogen für den Fall, daſs der „wilde Vogel“ geflogen komme ...

J. Grimm setzt das Gedicht ins 14. Jh.

Sch. sieht in den zu *A* und *B* stimmenden Zügen einen Beweis, „daſs die Begegnung mit dem liebenden und heilenden Meerweib von verschiedenen Helden auf die gleiche Weise erzählt worden ist“; er stellt fest, daſs das Motiv sich auch an König Wilcinus und an Dietrich von Bern angeknüpft findet, und folgert daraus, daſs man die Meerweibepisode „nur für eine Dichtung als originalen Bestandteil bezeichnen könnte, in der sie für den Gang der Handlung unbedingt notwendig und ohne Störung des Gesamtaufbaus nicht aus dem Zusammenhang zu lösen wäre: das ist im Wolfdietrich nicht der Fall, wie wir sahen, also berechtigt uns nichts zu der Annahme, daſs das Abenteuer hier originaler und zugehöriger sei als etwa in der Ths. und im Eckenlied“.

Diese Erwägung besteht gewiſs zu Recht, dagegen urteilt Sch. doch wohl zu rasch, wenn er das *AFr* als von der Wolfdietrichdichtung unabhängig ansieht und meint, eben dieses sei möglicherweise die Quelle der Meerweibepisoden in den verschiedenen mhd. Dichtungen oder es stamme doch aus einer anderen, von dieser Quelle unmittelbar beeinfluſsten Erzählung. Fassen wir das Fragment etwas genauer ins Auge.

---

[1] *Zeitsch. f. d. Altert.* 5 (1845), 6 ff.

Das *AFr* stimmt teils zu *Wfd A*, teils zu *B*:

Im *Wfd A* zieht Wolfdietrich von Konstantinopel nach Lamparten, verläſst also, wie Abor im *AFr* das Land, in dem er bisher weilte; in *B* hören wir nur, daſs er Konstantinopel verläſst, doch ist die Vorstellung auch hier wohl die, daſs er Griechenland den Rücken kehrt. Dagegen finden wir nur in *A* und im *AFr* den Zug, daſs der Held auf seiner Fahrt in einen Zustand völliger körperlicher Erschöpfung gerät und sich auf der Wiese, wo er das Meerweib trifft, totmüde zum Schlaf niederlegt: daſs aber auch *B* dieses Motiv bekannt war, dürfen wir wohl daraus schlieſsen, daſs wir es hier später in der Liebgartepisode verwandt finden, Str. 423 ff., wo Wolfdietrich, nachdem er sieben Tage, sich nur von Kräutern und Wurzeln nährend, durch den Tann gewandert ist, ganz erschöpft bei der Linde anlangt und sich an der Felswand zum Schlummer niederlegt. J. Grimm meint, der Held im *AFr* scheine durch einen bestandenen Kampf ermattet zu sein, aber es fehlt jede bestimmte Hindeutung auf einen solchen, und die Darstellung in *A* dürfte eher dafür sprechen, daſs auch im *AFr* allein die Wanderung durch die unwegsame Gegend ihn so angegriffen hat. *A* und das *AFr* haben ferner gemein, daſs der Held allein ist, während sich in *B* noch Herzog Berchtung und seine elf Dienstmannen bei ihm befinden.

Sodann gelangt der Held sowohl in *A* als im *AFr* an das Meer, bezw. an den Jungbrunnen unmittelbar nach seiner ermüdenden Wanderung, wogegen sich in *B* der Jungbrunnen, zu dem die Rauhe Else mit ihm fährt, als sie ihn von seinem Wahnsinn geheilt hat, in dem Lande jenseits des Meeres befindet. Ferner reicht sowohl in *A* als im *AFr* das Meerweib dem Helden eine Wurzel, die ihm seine volle Kraft wiedergibt, welches Motiv *B* fremd ist.

In anderen Punkten stimmt nun aber das *AFr* wieder zu *B* gegen *A*: der Jungbrunnen, den jene haben, fehlt in *A*, ebenso fehlt diesem der Liebesbund zwischen dem Helden und der Meerfrau: in *A* lehnt er den Liebesbund ab, da er geschworen hat, kein Weib zu nehmen, bevor er seine elf Dienstmannen befreit hat. Sie begehrt statt seiner nun seinen Bruder, den er ihr zusagt. So fehlt denn *A* notwendig auch der weitere, dem *AFr* und *B* gemeinsame Zug, daſs der Held die Frau, nachdem er sich mit ihr verbunden hat, wieder verläſst: im *AFr* kann sie ihn nicht länger bei sich behalten, weil ihr Gatte zurückkehrt, in *B* geht Wolfdietrich von Sigeminne, in die sich die Rauhe Else verwandelt hat, um mit Kaiser Ortnit zu kämpfen. Hier wie dort gibt die Frau ihm beim Abschied ein unverwundbar machendes Gewand, ein „Badegewand“ im *AFr*, ein Hemd aus Palmseide, in dem „St. Pancrazius Heiltum“ versiegelt ist, in *B*; daſs letzteres unverwundbar mache, ist allerdings nicht ausdrücklich gesagt, doch kann nach seiner Schilderung offenbar kein Zweifel sein, daſs es diese Eigenschaft besitzt.

Nun ist es klar, daſs der Zug von *A*, wonach der Held die Wasserfrau an der Flut trifft, gegenüber der Fassung von *B*, wo das nicht der Fall ist, ursprünglich sein muſs. Folglich kann das *AFr* selbst nicht die Quelle des Meerweibabenteuers in der Wolfdietrichdichtung gewesen sein, sondern es könnte als solche nur in Betracht kommen eine Vorstufe des *AFr*, welche jenes Motiv noch enthielt.

Schneider rechnet nun aber auch mit der Möglichkeit, daſs das *AFr* stamme aus einer Erzählung, welche von der ursprünglichen Fassung des Meerweibabenteuers unmittelbar beeinfluſst war; den Gedanken, daſs diese Erzählung eben selbst eine Fassung der Wolfdietrichdichtung gewesen sei, lehnt er kurz ab mit der Bemerkung: „Man wird sich hüten die Ähnlichkeiten mit dem Wolfdietrich zu überschätzen; namentlich sind wir nicht berechtigt, in 'seinem [des Helden] Gesellen' eine Anspielung auf die gefangenen Dienstleute und in jener Königin Liebgart zu sehen“. Warum man sich aber hiervor hüten muſs, erfahren wir nicht; Schneiders ablehnende Haltung gegenüber der in Rede stehenden Möglichkeit entbehrt also jeder Begründung. Ich meine, daſs im Gegenteil gerade diese Möglichkeit alle Wahrscheinlichkeit für sich hat: sowohl der Hinweis auf das der Erzählung Voraufgehende als der Hinweis auf das Folgende stimmt im *AFr* zum *Wolfdietrich*: wie Abor, so hat auch Wolfdietrich ein anderes Land — Griechenland — verlassen, wie jener „seinen Gesellen und die Königin“, so befreit dieser später s e i n e Gesellen und die Königin Liebgart, — wobei noch mit der Möglichkeit gerechnet werden darf, daſs im *Afr.* für „s e i n e n“ „s e i n e“ zu lesen ist. Es scheint mir ganz unglaublich, daſs es sich hier um eine rein zufällige Übereinstimmung im Ausdruck handeln und im *AFr* auf ganz andere Vorgänge Bezug genommen werden sollte. Vielmehr scheint mir in Anbetracht der in Rede stehenden Rück- und Vordeutungen alle Wahrscheinlichkeit dafür zu sprechen, daſs die Erzählung, der unser Fragment entstammt, eben nichts anderes ist als e i n R e f l e x e i n e r ä l t e r e n S t u f e d e r W o l f d i e t r i c h d i c h t u n g und daſs die Geschichte aus unerklärtem Grunde von Wolfdietrich auf einen anderen Helden namens Abor übertragen war. Es ist dann im Hinblick auf die Fassung von *A* anzunehmen, daſs in der dem Fragment zugrunde liegenden älteren Stufe der Episode das Meerweib den Helden durch den Jungbrunnen, in dem sie badet, in das Land unter den Wellen führte, wo sich dann das Folgende abspielt, oder aber, daſs, wie in *A*, der Held das Meerweib am Meeresstrande traf und daſs der Jungbrunnen vielmehr auf dem Meeresgrunde, im Lande unter den Wellen lag, wie er in *B* sich in dem Lande j e n s e i t s des Meeres befindet, in das Wolfdietrich von der Rauhen Else gebracht wird.

Ich möchte nun noch darauf aufmerksam machen, wie nahe die Fassung der Episode im *AFr* der Erzählung von Cuchulinn und Fand im *Serglige Conculaind* steht: Eine schon vermählte

Wasserfrau, die sich in einen sterblichen Helden verliebt hat, lockt diesen in Abwesenheit ihres Gatten ins Feenreich und verbindet sich mit ihm, der Held weilt längere Zeit bei ihr, verläfst sie dann aber wieder, worauf ihr überirdischer Gatte zu ihr zurückkehrt. Diese grofse Ähnlichkeit scheint mir den Gedanken sehr nahe zu legen, dafs die Episode irischen Ursprungs ist, auf einer etwas abweichenden Fassung der Cuchulinn-Fandsage beruht. Dafür kann auch angeführt werden, dafs in der Cuchulinnsage ein Weib, eine Kriegsgöttin, begegnet, deren Schilderung lebhaft an die des Meerweibes im *Wfd A* erinnert:

Im *Orgain brudne Da Dergoe*, der „Verwüstung des Palastes des *Da Derga*", worin die Ermordung des *Conaire* erzählt wird, erscheint, als Conaire mit seinem Gefolge im Palaste des Da Derga sitzt, an der Tür ein Weibsbild, das eingelassen sein will: „Gröfser als ein Weberbaum waren ihre Schienbeine, schwärzer als der Rücken eines Käfers; ihr unterer Bart reichte bis zum Knie". Sie prophezeit Conaire seinen bevorstehenden Tod und nennt sich auf Befragen *Cailb*, erklärt aber, noch viele Namen zu haben, unter denen sie *Nemain* und *Badb* nennt. Sie wird aufgenommen, später ist von ihr nicht mehr die Rede.[1]

Das Weib ist nach den Namen die Kriegsgöttin *Badb*[2] und als solche offenbar eine Gestaltenwechslerin, wie es in der irischen Sage das Prototyp der Fee *Morgaine*, die Kriegsgöttin *Morrigan* ist, die im Wasser ebenso zu Hause ist, wie in der Luft: wenn sie will, vermag sie sich in einen Aal zu verwandeln.[3] Wir dürfen als Vorbild des Meerweibes im *AFr*, das auch mit seinem Federbogen durch die Luft fliegt, offenbar eine ebensolche Gestalt der irischen Sage vermuten.[4]

Ist diese Auffassung zutreffend, so dürfte also die Entwicklung folgende gewesen sein:

Eine irische Feensage vom Typus der Sage von Fand und Cuchulinn wurde, vielleicht durch Vermittelung eines bretonischen Lai, in eine Vorstufe des *Wfd A* eingearbeitet, auf der das Fragment von Abor und dem Meerweib beruht. Infolge teilweiser Übereinstimmung dieser älteren Fassung von *A* mit einer nicht erhaltenen älteren Fassung des *Ivain*, die auf einer Motive des *Serglige Conculaind* mit solchen des *Tochmarc Emere* vereinigenden irischen Feendichtung beruhte, wurden in jene Vorstufe von *A* eine Reihe Züge aus der in Rede stehenden älteren Fassung des *Ivain* eingeführt = Quelle von *Wfd B*. Endlich hat der Verfasser von *Wfd B* den *Ivain* Chrétiens selbst benutzt.[5]

---

[1] S. Zimmer in der *Zs. f. vergl. Sprachforsch.* 28 (N. F. 8. 1885), S. 559.

[2] S. A. Reinach in der *Rev. celt.* 34 (1913), 258 f.

[3] S. über *Morgaine-Morrigan* ausführlich Miss L. A. Paton, *Studies in the Fairy Mythology of Arthurian Romance* S. 1—166.

[4] S. hierzu noch die „*Nachträge*".

[5] Über sonstige französische Quellen des *Wfd* s. Schneider, Kap. V, S. 276 ff., gelegentlich auch Kap. IV, S. 259 ff.: *Höfische Quellen.*

Das Schema wäre also, unter Zugrundelegung des Schneiderschen, s. oben S. 57, folgendes:

Serglige C. *Tochmarc Emere*

Z

Y = ir. Feensage Typus *Serglige Conculaind* O

I[1] = Ältere Fassung des *Ivain*

X

U

Ivain Chrétiens

Wfd A

Abor-Fragment

Wfd B

Somit stehen sich also nun, was das Verhältnis des *Gilla Decair* zum *Wfd B* betrifft, folgende Tatsachen gegenüber:

Im *GD* gelangt ein Held, der auf der Suche ist nach Personen, welche von einem überirdischen Wesen entführt wurden, nach einer Wanderung durch einen dichten, weit ausgedehnten Wald zu einer Quelle; es ist verboten, aus der Quelle zu trinken, — als der Held es trotzdem tut, erscheint ein Zauberer, mit dem er kämpfen mufs und der ihn dann durch die Quelle in das Reich unter den Wellen entführt, wo der Held einen neuen Kampf zu bestehen hat. Die Schilderung der Quelle und der Vorgänge bei ihr stimmen so genau zu der Schilderung Chrétiens im *Ivain*, dafs zwischen der Episode und dem letzteren notwendig ein Zusammenhang bestehen mufs.

Im *Wfd B* kommt ein Held, der auf der Suche ist nach seiner von einem überirdischen Wesen entführten Gattin nach einer langen Waldwanderung zu einer Quelle, durch die hindurch er von eben jenem überirdischen Wesen in den *Sidh*, den Feenhügel, geführt wird, in dem seine Gattin weilt; denn als *Sidh* ist doch der Berg zu fassen, in den Drasian die Sigeminne entführt hat. Der Held besteht hier mit dem Entführer einen siegreichen Kampf. Die Quellenlandschaft ähnelt sehr der Chrétienschen. Aufserdem begegnen im *Wfd B* zwei Motive, die auch bei Chrétien vorhanden sind, in ursprünglicherer Fassung: der Held verfällt in Wahnsinn und irrt lange im Walde umher, weil er seine Liebe einer Frau vorenthält, die eine Wasserfrau ist und die diesen Wahnsinn als Strafe über ihn verhängt hat.

Danach mufs einerseits zwischen dem *GD* und dem *Wfd B*, andererseits zwischen beiden und dem *Ivain* ein Zusammenhang bestehen: Wie ist dieser Zusammenhang zu denken?

Ich sehe keine andere Möglichkeit der Erklärung als die, dafs eine Entführungsgeschichte vom Typus der Erzählung von *Laeghaire*

und der im *Rigomer* enthaltenen Engrevainepisode kontaminiert worden war mit einer älteren, keltischer Sage noch näher stehenden Vorstufe des *Ivain*, die von der erhaltenen Fassung sehr verschieden gewesen sein könnte, und daſs sowohl der *Gilla Decair* als der Verfasser des *Wfd B* beide aus dieser Geschichte geschöpft haben. Ist dem so, dann legen also sowohl der *GD* als der *Wfd B* Zeugnis ab für eine ältere, von der erhaltenen abweichende Fassung des *Ivain*, die der zugrunde liegenden keltischen Feensage noch näher stand als die erhaltene Chrétiensche Version.

Daſs den uns erhaltenen Artusromanen wenigstens teilweise ältere, inhaltlich in den Hauptzügen mit ihnen übereinstimmende, aber im einzelnen vielfach abweichende Artusdichtungen vorausgegangen sind, darf als sicher gelten. Für den *Erec* ist das Vorhandensein einer primitiveren Vorstufe gesichert durch den, wie ich glaube, nunmehr in zwingender Form erbrachten Nachweis, daſs die Dichtung Chrétiens und das *Mb* gemeinsam aus einer älteren Quelle schöpfen. Daſs die so erschlossene gemeinsame Quelle Chrétiens und der kymrischen Erzählung ihrerseits auf eine noch ältere Vorstufe zurückging, welche in noch höherem Grade als sie ein märchenhaftes Gepräge trug, keltischer Sage näher stand, ergibt sich aus dem Vergleich des *Mb* mit Hartmann, welche zu dem Ergebnis führt, daſs Hartmann neben Chrétien eine andere französische Quelle benutzt hat, welche eine Reihe primitive Züge enthielt, die sich weder im *Erec* Chrétiens noch im *Mb* erhalten haben.[1] Für den *Ivain* wird die Herkunft des Chrétienschen Romanes und des *Mb* aus einer älteren Ivaindichtung unten im zweiten Teile dieser Untersuchung nachgewiesen werden. Daſs auch Chrétiens *Lancelot* auf einer älteren Lancelotdichtung beruht, ist zu folgern aus der Angabe des französischen Dichters, er verdanke den Stoff seiner Gönnerin Marie von Champagne, aus dem *Lanzelet* des Ulrich von Zatzikhoven, welcher die Lanzelotsage in altertümlicherer Fassung bietet als Chrétien, und aus Buch XII von Malorys *Morte Darthur*, dem, wie G. Paris[2] gezeigt hat, ein verlorener französischer Artusroman zugrunde liegt, der ursprünglichere Züge aufweist als der Roman Chrétiens.

Das Vorhandensein von Erzählungen des Artussagenkreises im Munde französisch sprechender bretonischer Spielleute schon im 8. und 9. Jh. wird von H. Zimmer angenommen.[3] Daſs solche französische Artuserzählungen spätestens bereits Ende des 11. Jhs. in Italien verbreitet gewesen sein müssen, ergibt sich aus den von P. Rajna erbrachten Nachweisen über das Vorkommen von Namen

---

[1] S. „*Weiteres zur Mabinogionfrage.* II.: *Die Bearbeitungen von Chrétiens Erec in ihrem Verhältnis zu diesem und zu dem kymrischen Mabinogi*“, in Behrens' *Zs.* 45 (1917)[1], 47 ff. Die seit Jahren fertiggestellte Fortsetzung des Artikels konnte wegen der gegenwärtigen Druckschwierigkeiten leider noch nicht erscheinen.

[2] *Romania* 12 (1883), 498 ff.

[3] *Karrenritter*, ed. Foerster, S. CXXIV.

der Artussage als Taufnamen daselbst,[1] dafs sie dort in den ersten Jahrzehnten des 12. Jhs. in Umlauf waren, auch aus dem Personen der Artussage darstellenden Tympanon des Doms zu Modena.[2]

Diese Geschichten müssen ebenso wie die *Chansons de geste* ursprünglich mündlich fortgepflanzt worden sein; das ist zu schliefsen aus den von Chrétien gebrauchten Ausdrücken *conte* und *conter*, desgleichen aus der Erwähnung von Stoffen aus der Artussage in dem Joglarsirventes des Guiraut von Calanson[3]: *Lancelot* (*Lansolet*) V. 146, und des Guiraut von Cabrera[4]: *Erec*, denn von den hier angeredeten Joglaren wird verlangt, dafs sie die aufgezählten Stoffe auswendig wissen, es ergibt sich weiter aus der Angabe in dem Roman von *Flamenca*,[5] einer der Spielleute habe auch von Erec und Enide erzählt. Dafs mündlich überlieferte Spielmannserzählungen die Vorläufer der erhaltenen Artusromane waren, ist ja auch die Ansicht von W. Foerster.[6]

Dafs mit der von Guiraut v. Calanson erwähnten Lanzeloterzählung im Hinblick auf die von dem Dichter gebrauchte Form des Namens nicht der *Lancelot* Chrétiens oder eine auf ihm beruhende Geschichte gemeint sein kann, hat nach G. Paris schon Keller[7] festgestellt. Ebenso wenig kann mit der von Guiraut von Cabrera und im Flamencaroman erwähnten Erecerzählung der Roman Chrétiens gemeint sein, denn die umfangreichen Artusromane wurden bekanntlich nicht mündlich, sondern schriftlich fortgepflanzt, es könnte sich nur um eine mündliche Wiedergabe der Chrétienschen Darstellung handeln; aber da der Erecstoff schon vor Chrétien populär war, liegt auch an eine solche zu denken kein Grund vor: „das vollständige Fehlen von irgendwie sicheren Hinweisen auf Romane Chrétiens in den besonders den Vortrag vor weiteren Kreisen voraussetzenden Angaben der drei [uns erhaltenen provenzalischen Joglar-]Sirventese läfst sich . . . meiner Ansicht nach nur dadurch erklären, dafs ebenso zahlreiche beliebte Einzelerzählungen über die Helden des bretonischen Sagenkreises umliefen und die lediglich zum Lesen und für die des Französischen mächtigen bestimmten Romane Chrétiens lange von dem grofsen Publikum fern hielten".[8]

Auf eine solche mündlich fortgepflanzte oder vielleicht auch schon schriftlich fixierte Ivainerzählung, die eine Vorstufe des Chrétienschen Romans darstellte, kann also der *GD* und der *Wfd B* zurückgehen. Dafs über Owein in Wales Geschichten spezifisch

[1] *Romania* 17, 161 ff.
[2] S. W. Foerster, *Zs. f. rom. Phil.* 22 (1898), 243 ff., 526 ff.
[3] Ed. Keller, Erlangen 1905.
[4] Bartsch, *Denkmäler* 90, 14.
[5] Ed. P. Meyer, V. 665.
[6] *Karrenritter*, S. XC ff.
[7] A. a. O. S. 105.
[8] Keller, a. a. O. S. 39.

keltischen Gepräges im Umlauf waren, welche bei Chrétien und im *Mb* keine Entsprechung haben, beweist die Erwähnung der Vasallen Oweins, „der 300 Schwerter des Stammes *Kynvarch* und der Schar seiner Raben, mit denen er überall siegreich war", in der dem *Mb* angehängten Geschichte vom *Noir Oppresseur*,[1] desgleichen das *Mb* „*Der Traum des Ronabwy*", wo Owein in Verbindung mit Arthur auftritt und seine Raben die Pagen und „kleinen Diener" des Artus, von denen sie gereizt wurden, sämtlich töten.[2]

An eine direkte Entlehnung aus einer französischen Fassung des Ivainstoffes kann nun natürlich bei der irischen Erzählung wohl nicht gedacht werden; das meiste dürfte für sich haben die Annahme, es habe eine verloren gegangene mittelenglische Bearbeitung der supponierten Vorstufe des Ivain existiert, die nach Irland gelangte, wie wir ja eine solche Bearbeitung eines älteren, ursprünglichere Züge als Chrétiens *Conte del graal* enthaltenden französischen Gedichtes in dem mittelenglischen *Sir Perceval of Gales* besitzen.[3] In analoger Weise will Brugger[4] die Übereinstimmung des isländischen Märchens bei Adeline Ritterhaus no. 42 mit der Percevalsage erklären durch die Annahme, es sei eine uns verlorene Percevalversion nach Island oder Norwegen gelangt und dort, wohl in Übersetzung, ins Volk gedrungen.

Der *Wfd B*, der Chrétien benutzt hat, oder, nach dem oben Gesagten, wahrscheinlicher seine unmittelbare Quelle, die dies getan hatte, kann natürlich auch die französische Vorstufe des *Ivain* direkt gekannt haben. Foersters Behauptung, es sei *a priori* unwahrscheinlich, dafs ein Dichter des Mittelalters mehr als eine Vorlage zu seiner Verfügung gehabt habe, widerstreitet bekannten Tatsachen:

Im angelsächsischen *Beowulf* V. 1945 erwähnt der Dichter in der Drydoepisode eine ihm bekannte zweite, von der mitgeteilten abweichende Version der Geschichte: „Biertrinkende erzählten anders" (*Ealo-drincende ôder sǣdan*).

Der Kompilator des irischen *Lebar na-hUidhre* (1100 n. Chr.) bezeugt ausdrücklich, dafs ihm die schon oben erwähnte Geschichte von der „Verwüstung des Palastes des *Da-Derga*" in verschiedenen untereinander abweichenden Handschriften vorlag. Er bemerkt gegen Ende der Erzählung: „So berichten einige Bücher, dafs von denen um Conari nur wenige fielen, nämlich neun", später aber sagt er: „dies ist jedoch die

---

[1] Loth II², 45.

[2] Loth I², 364ff. Die Raben Oweins werden auch sonst von den wälschen Dichtern oft erwähnt, s. Loth, a. a. O. S. 370, A. 1.

[3] S. den Nachweis bei C. Strucks, *Der junge Parzival in Wolframs v. Eschenbach Parzival, Crestiens von Troyes „conte del gral", im englischen „Syr Percyvelle" und im ital. „Carduino"*, Diss. von Münster, Borna-Leipzig 1910, und bei R. H. Griffith, *Sir Perceval of Gales, a study of the sources of the legend*, Chicago-Illinois 1911.

[4] Behrens' *Zs.* 44 (1917), 151.

Angabe anderer Bücher — die vermutlich richtiger ist —, dafs von den Leuten des Palastes vierzig von fünfzig fielen . . ."[1]

Thomas erklärt im *Tristan* anläfslich der Geschichte von Tristan dem Zwerg, die ihm vorliegenden Darstellungen gingen hier sehr weit auseinander:

V. 2107 Seignurs, cest cunte est mult divers
. . . .
Ici diverse la matyre.
Entre ceus qui solent cunter
E del cunte Tristran parler,
Il en cuntent diversement:
Oï en ai de plusur gent.
Asez sai que chescun en dit
E ço qu'il unt mis en escrit . . .

Er kennt also verschiedene mündliche Fassungen der Episode und zum mindesten auch eine schriftliche.

Marie de France sagt in der Einleitung des Lai vom *Chievrefueil*, die Geschichte sei ihr von mehreren Leuten erzählt worden, und sie habe sie auch schriftlich aufgezeichnet gefunden:

V. 5 Plusur le m'unt cunté e dit
E jeo l'ai trové en escrit.

Dafs Chrétien untereinander abweichende Versionen der Erecerzählung zu Ohren gedrungen waren, ergibt sich aus seiner Klage über die Spielleute, die die Geschichte an den Höfen zu entstellen pflegten.

G. Paris sah sich zu der Annahme gedrängt, dafs Gautier von Arras für seinen Roman von *Ille und Galeron* — verf. 1167 oder 1168 — aufser einem Lai dieses Namens auch den *Eliduc* der Marie de France verwertet, den Stoff also in verschiedener Fassung gekannt habe.[2]

Somit dünkt mich die wahrscheinlichste Erklärung für die nahe Übereinstimmung zwischen der Quellenepisode im *GD* und im *Ivain* die zu sein, dafs ersterer, wie aller Wahrscheinlichkeit nach der *Wfd B* oder seine Quelle, durch uns unbekannte Zwischenstufen, deren eine nach Irland ihren Weg fand, beruht auf einer älteren Fassung des Ivainstoffes, als der Roman Chrétiens sowohl als das *Mb* sie bieten. Sollte aber diese Hypothese trotz der vorausgehenden ausführlichen Darlegungen als zu gewagt erscheinen — und ich gebe ohne weiteres zu, dafs die ganze Untersuchung sich auf sehr schwankendem Grunde bewegt —, so bleibt m. E. nichts anderes übrig, als mit Lot und Brown die Quellenepisode im *GD* direkt auf eine altirische Sage zurückzuleiten, welche das Quellen-

[1] P. W. Joyce, *A social Hist. of Ancient Ireland*, I, *second ed.*, London-Dublin 1913, 492.
[2] S. Lucien Foulet, *Zs. f. rom. Phil.* 32 (1908), 181.

motiv in der hier vorliegenden Fassung enthielt und aus der es auch in den *Ivain* Chrétiens gelangte. Denn die Übereinstimmungen sind m. E. so genaue, dafs sie in keinem Falle durch reinen Zufall erklärt werden können.

Die Ergebnisse, zu denen die Untersuchung über das Verhältnis des *Gilla Decair* zum *Ivain* und zum mhd. *Wolfdietrich* geführt hat, sind danach nun die folgenden:

1. Die Übereinstimmung zwischen der Quellenepisode im *GD* und im *Ivain* ist eine so nahe, dafs zwischen beiden notwendig ein direkter oder indirekter Zusammenhang bestehen mufs.

2. Es ist gewifs, dafs der *Wolfdietrich* nicht durch Hartmanns *Iwein*, sondern entweder durch dessen unmittelbare Vorlage, den *Ivain* Chrétiens, oder durch Chrétiens Quelle, die dann mit jenem wenigstens in einzelnen Episoden schon sehr nahe übereingestimmt haben müfste, beeinflufst ist (Kampf zwischen Löwe und Schlange — der verwundete Löwe von Ivain getragen und von Frauen geheilt).

3. Der *Wfd* weist in der Redaktion *B* — auf der selbst oder auf deren unmittelbarer Vorlage *D* beruht — eine Reihe weiterer Übereinstimmungen mit dem *Ivain* und Anklänge an diesen auf, die aber zum Teil im Hinblick auf die Fassung, in welcher sie auftreten, nicht durch Benützung von Chrétiens *Ivain* erklärt werden können, sondern auf eine ältere Version des Ivainstoffes hinweisen, wie sie auf Grund des von Brown erbrachten Nachweises, dafs dem *Ivain* eine keltische Erzählung vom Typus des *Serglige Conculaind* und des *Tochmarc Emere* zugrunde liegt, erschlossen werden mufs, eine Version, die das bei Chrétien verwischte keltische Sagenmotiv von der Verbindung eines sterblichen Helden mit einem überirdischen Weibe, das den Helden mit Wahnsinn schlägt, noch deutlich enthielt. Dafs neben Zügen, die dem *Wfd* und dem *Ivain* Chrétiens gemein sind, in jenem solche auftreten, die bei Zurückführung der Chrétienschen Dichtung auf eine Geschichte vom Typus *SgC* und *TE* für eine ältere Fassung des Ivainstoffes postuliert werden müssen, kann nicht auf Zufall beruhen. Solche Züge sind: Die Rauhe Else im *Wfd*, wie Fand im *SgC* und, nach dem Zeugnis des *Mb* — *dame de la fontaine* — Laudine im *Ivain* ursprünglich, eine Wasserfrau und Zauberin oder Fee, — der Wahnsinn des Helden nicht, wie bei Chrétien, eine Wirkung seiner Verstofsung durch Laudine wegen Untreue, sondern hervorgerufen durch Zauberei der beleidigten Überirdischen, — das Schlofs Laudines = Feenreich oder Feenhügel (*Sidh*).

4. Auch die Quellenepisode im *GD* weist einen unzweifelhaft ursprünglichen Zug auf — Erreichen des Schlosses, bezw. des *Sidh* durch Eintauchen in die Quelle —, der sich nicht bei Chrétien, wohl aber im *Wfd* findet.

5. Aus 2 und 3 ist mit grofser Wahrscheinlichkeit zu folgern, dafs der Redaktor von *Wfd B* sowohl den *Ivain* Chrétiens als

auch eine ältere Fassung des Ivainstoffes kannte, oder aber, daſs der Redaktor der Quelle der erhaltenen Fassung von *B* jene ältere Fassung benutzte, der Redaktor der erhaltenen Fassung selbst den *Ivain* Chrétiens.

6. Da die Fassung der Quellenepisode im *GD* einerseits sehr nahe zu Chrétien stimmt, andererseits aber zu einer primitiveren Fassung des Stoffes, wie sie durch den *Wfd* bezeugt wird, so ist zu vermuten, daſs jene Episode in den *Gilla Decair* aus der letzteren eingeführt wurde und daſs diese schon diejenigen Motive des Chrétienschen *Ivain*, die sich in ihr wiederfinden, enthielt.

Das Wahrscheinlichste dürfte sein, daſs die Quelle des Verfassers des *Gilla Decair* eine ältere, insulare Version der Ivaindichtung war, die ihm durch das Medium einer mittelenglischen Bearbeitung zugänglich wurde, wie ja eine solche einer verlorenen Vorstufe des Chrétienschen *Perceval* mutmaſslich auch vorliegt in dem mittelenglischen *Sir Perceval of Gales*.

Dieses Ergebnis muſs ein hypothetisches bleiben; wer es ablehnt, dem bleibt als Erklärung der, wie gesagt, den Zufall ausschlieſsenden nahen Übereinstimmung der Quellenepisode im *GD* und in Chrétiens *Ivain* nur die Annahme, das der Redaktor des *GD* hier direkt aus alter, vorchrétienscher irischer Sage geschöpft habe, auf die auch die Quellenepisode bei Chrétien zurückgeht, und daſs sich durch einen merkwürdigen Zufall die speziellen Züge, die beiden Versionen gemein sind, trotz des langen Zeitraumes, über den sich dann die Überlieferung erstreckt, intakt erhalten haben, — eine Möglichkeit, die ja gewiſs nicht bestritten werden kann. Wie wir sahen, hat Ferdinand Lot sich zu eben dieser Anschauung bekannt. Im einen wie im anderen Falle gewährt der *GD* durch die in Rede stehende Episode einen wichtigen Anhaltspunkt für die Rekonstruktion einer ursprünglicheren Fassung des *Ivain* als es die uns erhaltene ist.

7. Die fragmentarisch überlieferte Erzählung von Abor und dem Meerweib zeigt so auffällige Berührungspunkte mit der Sage von Cuchulinn und Fand, daſs die Vermutung nahe liegt, die Rauhelse-Meerweib-Episode des *Wfd A* und *B*, die in einer älteren Fassung dem Fragment zugrunde zu liegen scheint, gehe zurück auf eine besondere Version jener irischen Sage oder auf eine irische Sage des gleichen Typus, wofür auch die Tatsache spricht, daſs sich eine Schilderung eines überirdischen Weibes, die der von der Rauhen Else im *Wfd* gegebenen sehr ähnelt, in einem altirischen Sagentexte findet. Die Entstehung der Episode aus der gleichen irischen Quelle, aus der auch der *Ivain* floſs, oder aus einer ihr nahe verwandten, würde es verständlich machen, daſs infolge der den beiden Ausstrahlungen der irischen Sage gemein gebliebenen Elemente der *Ivain* dann wieder durch den *Wfd* attrahiert wurde und Erzählungsmomente an ihn abgab.

---

3. Die neue Theorie Foersters.

Während Foerster, wie wir sahen, ursprünglich als den eigentlichen Kern des *Ivain* die orientalische Erzählung von der Matrone von Ephesus bezeichnete, hat er, indem er doch immer noch, trotz des laut gewordenen Widerspruches, an der Ansicht festhielt, daſs jene Geschichte ein wesentliches Element des *Ivain* bilde, zuerst in der 2. Aufl. des kl. *Ivain* 1902, also ein Jahr vor dem Erscheinen des Brownschen *Iwain*, S. XXXIV—XLIV, dann in der 4. Aufl. S. XXXIV—XLVI — die Stelle ist groſsenteils wieder abgedruckt im *Wörterbuch* S. 109–121 — eine ganz neue Anschauung über die dem *Ivain* zugrunde liegende Sage vorgetragen: seinen eigentlichen Kern stelle dar das — internationale — Märchenmotiv von der Befreiung einer Jungfrau aus der Gewalt eines Riesen. Eine kritische Nachprüfung seiner Argumentation führt indessen rasch zu der Erkenntnis der Unhaltbarkeit dieser neuen Hypothese.

F. vergleicht mit der Quellengeschichte im *Ivain* eine Episode im mhd. *Lanzelet* des Ulrich von Zatzikhoven,[1] nämlich das Abenteuer des Helden an der Quelle des Waldes *Bêhforêt*:

Lanzelet erfährt von dem Abte eines Klosters, in dem er übernachtet, daſs der unbesiegbare *Iweret* eine wunderschöne Tochter habe, deren Hand dem gehört, der mit ihrem Vater in dem „Schönen Wald“ unter einer Linde einen Kampf besteht:

3889 *Dar unter stât eine brunne kalt,*
den Iweret der helt balt
hât mit waehen swibogen
harte wol überzogen.
getriben ûf von grunde
ûz eines lewen munde
3895 *fliuzet der brunne in ein vaz:*
ein edel marmel ist daz,
dar inne swebet daz wazzer clâr.
diu linde ist grüene durch daz jâr.
ein êrîn zimbel ist dar an
3900 *gehenket, daz ein ieglîch man*
mit eime hamer dran slât ...

Nach dem dritten Schlage soll Iweret erscheinen.

Lanzelet wird von einem Boten nach dem Schönen Walde gewiesen, von dem wir eine ausführliche Schilderung erhalten: er ist reich an Obst, das wunderbare Heilkraft hat, usw.

---

[1] Hgg. von K. A. Hahn, Frankfurt a. M. 1845. Eine genaue Analyse s. bei Jakob Bächtold, *Der Lanzelet des Ulrich von Zatzikhoven*, Inaugural-dissert., Frauenfeld 1870, S. 22 ff.

3990 *sîn gezierde was sô manicvalt,*
des uns diu sage niht verhilt.
lewen, bern, rôtwilt,
swîn und swaz man jagen wil,
des was dâ mêr danne vil . . .,

auch Vogelgesang ertönt darin.

„Dahinter ist Iwerets herrliche Burg, darin wohnt seine schöne Tochter *Iblis.* Lanzelet kommt zu der Linde (4191), bindet sein Pferd an einen Ast, dann nimmt er den Hammer und schlägt drei Schläge an die Zimbel, dafs es weit hallte. Er nimmt seinen Helm ab, kommt zu dem Wasser: *die kupfen* (= *coife*) *er abe nam, . . . und twuoc sîne hende* und kühlte sich unter den Augen (4211). Iblis aber hatte in der Nacht vorher geträumt, sie sei zu der Linde gegangen und habe dort einen schönen Ritter gefunden. Da treibt es sie heute hinaus und sie kommt zum Baume, als Lanzelet eben auf die Zimbel geschlagen. Sie erkennt ihren im Traum gesehenen Ritter und in Minne erglüht warnt sie ihn vor dem Abenteuer. Allein L. schlägt nochmals in die Zimbel, worauf der in Eisen gehüllte Iweret erscheint. Harter Kampf. Iweret unterliegt und verliert sein Haupt. Iblis wird ohnmächtig. L. drängt, sie möge an ihm, der ihr den Vater erschlagen, ihren Zorn rächen“ (Foerster). Aber Iblis erklärt, dazu nicht imstande zu sein. L. gewinnt die Hand der Iblis und das Reich Iwerets, beide ziehen zusammen fort.

Hier findet Foerster folgende Parallelen zum *Ivain*:[1]

1. Der Ritter gewinnt die Hand der Tochter, bezw. Frau des im Kampfe Getöteten.

2. Der Abt, der den Ritter beherbergt, entspricht dem *Vavassor* im *Ivain.*

3. Er entspricht andererseits Calogrenant, indem er den Ritter über das zu bestehende Abenteuer aufklärt.

4. Der Bote, der den Weg weist, entspricht dem riesigen Hirten.

5. Hier wie dort haben wir den Wald mit den wilden Tieren,

6. hier wie dort die Quelle unter dem Baume (Linde, Fichte) mit dem Becken dabei.

7. In beiden Fällen wird der Gegner durch eine bestimmte Handlung herbeigerufen: im *Ivain* durch das ausgegossene Wasser, welches Gewitter erzeugt, im *Lanzelet* durch die Schläge mit dem Hammer gegen das Gong.

8. Das Gong ist auch im *Ivain* vorhanden, nur an anderer Stelle, beim *Vavassor*, V. 211. Foerster nimmt an, es habe in der Vorlage an der Stelle gestanden, wo es der *Lanzelet* hat, und sei erst von Chrétien transponiert worden.

9. Hier wie dort die singenden Vögel im Walde.

---

[1] Die Numerierung ist wieder von mir eingeführt.

10. Der Gesinnungswechsel Laudines läſst sich nach Foerster vergleichen mit dem Verhalten der Iblis V. 4600, die „vergiſst, daſs Lanzelet ihren Vater erschlagen hat",

11. Der Gesinnungswechsel ihrer Leute mit *Lanz.* 4644, 4654.

12. Den Zeilen 2168f. im *Ivain*: *Et les janz aimment plus et prisent Le vif, qu'onques le mort ne firent*, lasse sich *Lanz.* 4656, 7 gegenüberstellen [vielmehr 4654f.].

Indessen sind von diesen Parallelen Nr. 11 und 12 zu streichen und durch das eine Motiv zu ersetzen: „Die Wertschätzung, welche Laudines Leute dem Ivain entgegenbringen, erinnert an das Lob, welches der Abt gegenüber den Leuten des Iweret dem Lanzelet spendet, V. 4654: *„wir solten imer wesen vrô, Möht wir in ze herren haben"*. Denn von einem Gesinnungswechsel der Leute ist nicht die Rede: diese wissen ja gar nicht, wer den Iweret erschlagen hat; und auch beim Abt kann von einem Gesinnungswechsel nicht gesprochen werden.

Es ist nun ohne weiteres zuzugeben, daſs die Gesamtheit dieser Züge — von denen einige freilich in der Fassung recht verschieden sind, so 4: Bote-Hirt — das Vorhandensein einer Beziehung zwischen den beiden Episoden ziemlich zur Gewiſsheit macht.[1] Ebenso halte ich die Annahme für richtig, daſs beide aus der gleichen Quelle x geflossen sind, und nicht etwa die Episode im *Lanzelet* als eine Nachahmung derer im *Ivain* betrachtet werden darf.

Foerster zieht nun weiter heran das Abenteuer von *Dunostre* im *Huon von Bordeaux* (V. 4625—5267, s. Voretzsch, *Epische Studien* I, Halle 1900, S. 65), in dem er eine „in den groben Zügen dem Lanzelet entsprechende Variante" erblickt. In dieser

---

[1] Zustimmend hat sich zu der Foersterschen These geäuſsert W. Golther, Behrens' *Zs.* 27 (1904), 2, 36. Dagegen scheint Nitze, *Mod. Phil.* VII (1909), 16, Anm. 5 jeden Zusammenhang zwischen der Iblisepisode und dem *Ivain* ablehnen zu wollen, weil die erstere zu jenem Typus der *fairy-mistress*-Sagen gehöre, die das Befreiungsmotiv enthalten (s. Ehrismann, *Btr.* 30, 14ff.), die Laudineepisode aber überhaupt keine *fairy-mistress story* sei, da sie weder das „Befreiungsmotiv" noch das „Verlockungsmotiv" enthalte und das Gong, auf das Foerster hinwies als einen beiden Episoden gemeinsamen Zug, im *Ivain* nicht in der Haupthandlung auftrete, nicht, wie in der Iblisepisode, den *fairy-mistress combat* ankündige: *„Neither the ‚liberation' nor the ‚invitation' motive are found in it. Yvain goes to the fountain to avenge his cousin* (‚*J'irai vostre honte vangier*' vs. 589); *Laudine does not need to be liberated. Moreover, not having summoned him, Laudine is not in love with Yvain. In fact, all the advances are made by Yvain and Lunete, and it is until the latter persuades her that her fountain needs a defender* (‚*Mes me dites, si ne vos griet, Vostre terre qui deffandra*', vss. 1614, 1615) *and that Yvain is a better defender than her dead lord* (‚*meillor, se vos le volez prandre*', vs. 1610) *that Laudine finally considers him"*. Indessen muſs zwischen der Fassung der Laudineepisode, welche Chrétien bietet, und der in seiner Quelle vorhandenen geschieden werden, und, wie wir oben S. 18f. sahen, spricht in der Tat eine ziemliche Wahrscheinlichkeit dafür, daſs das Verlockungsmotiv in einer älteren Fassung der Laudineepisode vorhanden war, in der Lunete, wie es scheint, als Botin an Artus' Hof geschickt war.

Episode nimmt die Stelle des Iweret im *Lanzelet* ein Riese ein, der von Huon besiegt und getötet wird. F. äufsert sich über das Verhältnis der Episode zu der im *Ivain* und im *Lanzelet* nicht deutlich, da er aber aus ihr den Schlufs zieht, dafs allen drei Episoden zugrunde liege „das bekannte Märchen von der Befreiung einer Jungfrau aus der Gefangenschaft eines Riesen", so nimmt er an, dafs das Dunostreabenteuer mit den beiden anderen Episoden aus der gleichen Quelle geflossen sei: der Riese ist als solcher nur im *Huon von Bordeaux* erhalten geblieben.

Hier mufs nun sofort festgestellt werden, dafs der Beweis für diese Annahme in keiner Weise erbracht worden ist. Voretzsch, der a. a. O. S. 131 ff. die Huonepisode mit der im *Ivain* und einer teilweise entsprechenden im *Lanzelot*, *Wigalois* und *Chevalier du Papegau* vergleicht — die im *Lanzelet* ist ihm unbekannt geblieben —, kommt S. 138 vielmehr zu dem Ergebnis, das Dunostreabenteuer erweise sich „in sehr wesentlichen Punkten als eine Reminiscenz an Ivains Erlebnisse im Schlofs bei der Wunderquelle, daneben hat vermutlich der *Guiglois* [die zu supponierende altfranzösische Quelle des *Wigalois* und *Chevalier du Papegau*] noch mitgewirkt".

Ist diese Annahme richtig — so gut wie der *Ivain* und der *Guiglois*, kann natürlich auch noch die französische Quelle des *Lanzelet*, zu dem nach Foerster das Dunostreabenteuer näher stimmt als zum *Ivain*, dem Huondichter bekannt gewesen sein —, dann darf offenbar aus der Dunostreepisode für die gemeinsame Quelle der drei Episoden gar nichts geschlossen werden, sie darf zu deren Rekonstruktion nicht herangezogen werden, und Foersters Schlufs, Iweret sei in der ursprünglichen Fassung der Geschichte ein Riese gewesen, entbehrt dann der Begründung. Aber gesetzt auch, das Verhältnis der Episoden sei wirklich das von F. behauptete, das Dunostreabenteuer im *Huon von Bordeaux* sei aus der gleichen Quelle geschöpft, welche der Dichter des *Ivain* und der des französischen *Lanzelet* benutzten, und es liege den drei Erzählungen das von F. herausgeschälte Märchenmotiv zugrunde, so würde doch daraus gegen die von Brown gegebene Ableitung des Ivainstoffes aus keltischer Sage gar nichts gefolgert werden können, vielmehr liefse sich jene Annahme mit seiner These sehr wohl in Einklang bringen. Bekanntlich ist Sagenverschmelzung, Kontamination von Stoffen und Motiven ganz verschiedenen Ursprunges, ein in der Sagengeschichte sehr häufiger Vorgang. Das stellt ja Förster selbst ganz richtig S. XLII f. fest: „Die ursprünglich einfachen Märchenmotive erfahren überall und zu jeder Zeit fortwährend stete Veränderungen: einzelne Züge werden hinzugefügt, andere ausgelassen, dann wieder durch fremde Züge ersetzt, die ganz verschiedenen Märchenmotiven angehören — dann werden in einschneidender Weise einzelne gröfsere Partien von fremden Märchenmotiven beeinflufst, geändert, schliefslich auch mehrere verschiedene Motive in einander verquickt, oder verbunden und vereinigt, was wiederum andere Veränderungen

zur Folge hat. Es ist deshalb in den meisten Fällen gar nicht möglich, das ursprüngliche Motiv herauszuschälen".[1]

Eine ganze Reihe von wichtigen Motiven des *Ivain* haben nun in den von Foerster verglichenen Episoden des *Lanzelet* und des *Huon von Bordeaux* durchaus keine Entsprechung, während sie in den von Brown als Quellen des *Ivain* angesetzten irischen Sagen vorhanden sind; ich erwähne die folgenden:

Die Heldin im *Ivain* ist nicht, wie im *Lanzelet* und im *Huon*, eine Jungfrau, sondern eine verheiratete Frau, wie Fand in der irischen Sage.

Die der Heldin nahestehende Botin, die sowohl im *Ivain* als im *SgC* begegnet, — wie wir sahen, ist es sogar nicht unwahrscheinlich, dafs sie ursprünglich im *Ivain* wie im *SgC* deren Schwester war — und die im *Ivain* eine sehr wichtige Rolle spielt, fehlt in jenen Episoden.

Ebenso vermifst man in denselben das dem *Ivain* und dem *SgC* gemeinsame, sehr charakteristische Motiv, dafs der Held an die Stelle des besiegten, von ihm getöteten Gegners tritt und es übernimmt, gegen fremde Ritter, welche eine Herausforderung ergehen lassen, zu streiten.

Weiter fehlt der Zug, dafs der Held die Dame später verläfst, desgleichen das auch sehr eigenartige Motiv des Wahnsinns des Helden und das seiner darauffolgenden Heilung durch ein Zaubermittel.

Schliefslich fehlt der im *Tochmarc Emere* wie im *Ivain* vorhandene Löwe.

Alle diese Züge stellen aber doch keineswegs Gemeinplätze mittelalterlicher Erzählungskunst dar, und es ist nicht zu glauben, dafs ihr gemeinsames Auftreten im *Ivain* einerseits, im *SgC* und im *TE* andererseits auf blofsem Zufall beruhen sollte. Die Übereinstimmungen zwischen den in Rede stehenden drei Episoden im *Ivain*, *Lanzelet* und *Huon* sind in völlig befriedigender Weise erklärt, wenn wir annehmen, dafs alle in Betracht kommenden Züge in der auf eine keltische Sage vom Typus des *SgC-TE* zurückgehenden Quelle des Chrétienschen Romanes vereinigt vorhanden waren, und dafs die gemeinsame Quelle, die der *Lanzelet* und der *Huon* für die fragliche Episode hatten, — ich will mit Foerster den Fall setzen, dafs eine solche gemeinsame Quelle bestanden habe, obgleich, wie bemerkt, nach Voretzschs Auffassung vielmehr im *Huon* nur Reminiszenzen aus dem *Ivain* vorlägen, — dafs, sage ich, jene gemeinsame Quelle zurückging auf die Quelle der entsprechenden Episode des *Ivain*, und dafs in sie das dem Stoffe ursprünglich fremde Motiv: „Befreiung einer Jungfrau aus der Gewalt eines Riesen, der ihr

---

[1] S. über Märchenverschmelzung auch die Ausführungen von Antti Aarne, *Leitfaden der vergleichenden Märchenforschung*, Hamina 1913 (*FF Communications* no. 13), S. 24 ff.

Vater ist", eingeführt worden sei, indem aus dem Gatten der Heldin nun ihr Vater gemacht wurde.

Das Verhältnis der Versionen würde dann also, schematisch dargestellt, das folgende gewesen sein:

Quelle des *Ivain*, einschliefslich der Quellenepisode — Märchen von der Befreiung einer Jungfrau.

Chrétiens *Ivain* — Quellenepisode + Märchen

Lanzelet — *Huon*

Ebensogut könnte die Sache sich aber auch umgekehrt verhalten: Die Quellenepisode mit den dem *Ivain*, *Lanzelet* und *Huon* gemeinsamen Zügen und Märchen existierte selbständig und wurde dann in die Vorlage des *Ivain*, die eine solche Episode noch nicht aufwies, aber einige identische oder verwandte Motive enthielt, eingeführt, mit ihr kontaminiert, indem die Jungfrau mit der verheirateten Frau, ihr Vater mit deren Gatten identifiziert wurde; auf die ursprüngliche, selbständige Fassung gehen *Lanzelet* und *Huon* zurück.

Welche von beiden Möglichkeiten die gröfsere Wahrscheinlichkeit für sich hat, braucht hier gar nicht entschieden zu werden, weil es ja nur darauf ankommt, zu zeigen, dafs die Annahme, jenes Märchenmotiv stelle einen Einschlag im *Ivain* dar, keinen Grund bietet, die von Brown vertretene Ableitung des Ivainstoffes aus einer keltischen Erzählung des Cuchulinnsagenkreises, deren Motive im *SgC* und im *TE* getrennt vorliegen, zurückzuweisen.

Wie gesagt, gelten diese ganzen Ausführungen nur für den Fall, dafs Foerster recht hat mit seiner Annahme, der *Huon* folge mit dem *Lanzelet* und dem *Ivain* hier der gleichen Quelle. Nach Voretzsch beruht aber vielmehr die fragliche Episode auf dem *Ivain*, in welchem Falle kein Anlafs mehr wäre zu der Annahme, der Gegner des Helden in der Quellenepisode sei ursprünglich ein Riese gewesen, also auch nicht zu der weiteren, dafs das von Foerster herangezogene Märchenmotiv dem *Ivain* überhaupt zugrunde liege.

Es wäre auch nicht einzusehen, wie der Ursprung des Ivainstoffes durch Zurückführung auf das Märchenmotiv von der Befreiung einer Jungfrau aus der Gewalt eines Riesen erklärt werden sollte, da wir ja doch in der Quellenepisode des *Ivain* 1. keine Jungfrau, 2. keinen Riesen haben,[1] und 3. mit keinem Worte

[1] Calogrenant sagt V. 522 nur, der Ritter sei einen ganzen Kopf gröfser gewesen als er selbst: *plus grans de moi la teste tote*; daraus kann natürlich nicht auf einen eigentlichen märchenhaften Riesen geschlossen werden.

davon die Rede ist, dafs die verheiratete Schlofsherrin, die im *Ivain* der Jungfrau im Märchen entspricht, aus der Gewalt ihres Gatten, der im *Ivain* die Stelle des Vaters der Jungfrau, des Riesen einnimmt, befreit werden soll, da also gerade das meiste, was für den weitverbreiteten Märchenstoff charakteristisch ist, dem *Ivain* fehlt.[1]

Abgesehen von dem ganz allgemeinen Motiv des Zweikampfes und dem der nachfolgenden Vermählung des Siegers mit der Tochter oder Gattin des von ihm getöteten Gegners bietet der *Ivain* nur einige Züge, die der von Foerster aufgestellten Märchenformel von Haus aus gar nicht angehören und nur in der Fassung der Formel begegnen, welche im *Lanzelet* und im *Huon* erscheint, die also für die Ableitung des Ivainstoffes aus jener Formel gar nichts beweisen können: der Held wird vorher über das Abenteuer unterrichtet — die anmutige Landschaft — Herausforderung des Gegners durch eine besondere Handlung u. dgl. Einzelheiten mehr; diese Züge im *Ivain* finden aber, wie gesagt, ihre Erklärung ebensogut durch die Annahme, sie seien in die ihm zugrunde liegende Sage nachträglich eingeführt worden aus einer Erzählung, welche alle der fraglichen Episode im *Lanzelet* und im *Huon* gemeinsamen Züge enthielt, wie auch durch die andere, sie seien dem Ivainstoffe von Haus aus eigen gewesen und aus der Vorlage der Chrétienschen Dichtung oder aus dieser selbst in den *Lanzelet* und den *Huon* herübergenommen worden.

Foerster will das nämliche Märchenmotiv auch noch bei Chrétien selbst im *Erec* in der Episode von der *Joie de la cort*, im *Ivain* selbst in der Episode von der *Pesme Aventure*, V. 5155 ff. und in der *Mule sans Frein* wiedererkennen, in der „Dutzende von anderen Motiven mit demselben verquickt“ seien. Wäre diese Annahme richtig, so wäre damit natürlich gar nichts bewiesen für die Abstammung des *Ivain* aus dem in Rede stehenden Märchen, da, wie wir sahen, der *Ivain* gerade in wesentlichen Punkten nicht zu ihm stimmt. Aber jene Behauptung Foersters trifft gar nicht zu, denn die drei angezogenen Texte stimmen selbst in sehr wesentlichen Momenten nicht zu dem aufgestellten Märchentypus: in der *Joie de la cort* befindet sich bekanntlich die Dame keineswegs in der Gewalt des von Erec bekämpften Ritters, vielmehr verhält sich die Sache umgekehrt: Mabonagrain ist in der Gewalt der Dame, indem er ihr, seiner Geliebten, hat versprechen müssen, so lange in dem Zaubergarten bei ihr zu bleiben, bis er von einem Ritter besiegt worden sei. Das Motiv der *Pesme Aventure* ist vollends ein ganz verschiedenes, wir haben hier nicht einen Kämpfer, sondern zwei, die beiden *fiz de deable*, die nicht als Riesen bezeichnet werden; die Tochter des Schlofsherrn, die Ivain als Siegespreis zufallen soll, ist nicht in der Gewalt seiner Gegner, sondern weilt im elterlichen Hause. Ebenso läfst sich das Motiv

[1] Das hat schon Nitze festgestellt, s. oben S. 86, Anm. 1.

der *Mule sans Frein* nicht auf jene Märchenformel zurückführen, es handelt sich in ihr vielmehr um die bekannte Formel des „*coup de la hache*", siehe genaueres über den Stoff der *Mule* im zweiten Abschnitt.[1]

Foerster kommt aufgrund der vorausgehenden Darlegungen schliefslich zu dem Ergebnis:

„Wir hätten hiermit das im Ivain benutzte Märchenmotiv gefunden — eine verhältnismäfsig reine Darstellung desselben steht im Lanzelet, und sie ist offenbar die allgemein geläufige Fassung desselben. Kristian hat darin blofs die Quelle nach Wace in Broceliande lokalisiert, das Gong an eine frühere Stelle gesetzt, bei der Quelle dasselbe durch den Sturm ersetzt und endlich — die letzte und geschickteste Änderung — die Tochter des Erschlagenen zu dessen Frau gemacht und das Witwenmotiv darauf gepfropft."

Diese ganze Theorie mufs im Hinblick auf die vorausgehenden Darlegungen und die im zweiten Teil zu erbringenden weiteren Nachweise als grundverkehrt bezeichnet und entschieden abgelehnt werden.

Foerster bemüht sich dann noch, die Ansicht zu widerlegen, wonach in Laudine eine Fee zu erblicken ist. Er erklärt mit aller Entschiedenheit: „Laudine ist keine Fee, sondern ein gewöhnliches, ja sehr wetterwendisches Weib", denn:

1. Laudine werde aufser in dem auf Chrétien heruhenden Mabinogi nie und nirgends *dame de la fontaine* genannt.

2. Das von ihm dem *Ivain* zugrunde gelegte, eben besprochene Märchenmotiv wisse nichts von einer Beziehung der zu erobernden Dame zu der Quelle; die letztere gehöre zum Paradiesgarten, nicht zur Dame.

3. Im ganzen *Ivain* sei nicht die leiseste Spur zu entdecken, dafs Laudine ein überirdisches Wesen, eine Fee sei, und das Märchenmotiv wisse auch nichts davon, — womit die Sache „erledigt" sei.

Hiergegen ist einzuwenden:

1. Das *Mb* beruht, wie im folgenden gezeigt werden wird, keineswegs auf Chrétien, hat vielmehr häufig ursprünglichere Züge, die bei Chrétien getilgt sind, bewahrt, und alle Wahrscheinlichkeit spricht dafür, dafs zu den letzteren auch die im *Mb* begegnende Bezeichnung der Heldin als *dame de la fontaine* gehört.

---

[1] Den Wundergarten = Quellenlandschaft, in dem sich in mehreren der behandelten angeblichen Fassungen des in Rede stehenden Märchenmotivs der Zweikampf abspielt, findet F. im *Lai de l'oiselet* wieder, und er will ihn hier im kl. *Ivain*, 4. Aufl., 1912, S. XLIV aus der gleichen Quelle ableiten, aus der ihn die anderen Darstellungen haben sollen, aus dem zugrunde liegenden Märchen, während er früher annahm, er sei aus dem *Ivain* ausgeschrieben. Indessen hat F. später offenbar die Unhaltbarkeit dieser Auffassung eingesehen, denn im *Wörterbuch* 1914, S. 219* erklärt er wieder, bei dem reichen Wortanklang an *Ivain* müsse wohl direkte Entlehnung zugegeben werden.

2. Der Umstand, dafs Chrétien selbst die Dame nicht als Fee bezeichnet, beweist natürlich ganz und gar nicht, dafs sie dies auch in der ihm und dem *Mb* gemeinsamen Quelle nicht war; denn das Bestreben, die überkommenen Stoffe zu rationalisieren, die übernatürlichen Elemente in ihnen zu tilgen oder doch einzuschränken, tritt bei Chrétien vielfach deutlich hervor. Schon Nitze[1] wendet gegen Foersters in Rede stehende Behauptung mit Recht ein: „*Chrestien's material is one thing, and his thought or interpretation, like any poet's, is another.*"

3. Dafs das von Foerster herangezogene Märchenmotiv die eigentliche Grundlage des *Ivain* bildet, ist nach dem Gesagten zu bestreiten, das Fehlen des Feenmotives in ihm ist also für die Auffassung Laudines ohne jede Bedeutung. Vielmehr ergibt sich aus Browns Untersuchung mit Bestimmtheit, dafs Laudine von Haus aus eine Fee, und zwar eine Wasserfee war.

In dem Kapitel 4: „*Die Entstehung des Ivain*" legt Foerster dann im einzelnen dar, wie seiner Ansicht nach Chrétien bei der Komposition der Dichtung zu Werke gegangen ist und welche Ideen ihm dabei vorgeschwebt haben.

Der Grundgedanke sei ein Gegenstück zum *Erec*: „Jetzt mufs der Held, anstatt wie im Erec sich ganz der Minne zu widmen und zu verliegen, die Minne verschmähen und nur dem Rittertum leben. Dadurch wird auch das wetterwendische Weib gestraft."

Dafs der Dichter Ivains ritterliche Betätigung nach der Vermählung mit Laudine im Gegensatz zu Erecs Verliegen als rühmlich hinstellen will, wird durch V. 2484—2553 in der Tat bewiesen. Es sei aber schon hier festgestellt, dafs, wie später gelegentlich des Vergleiches mit dem *Mb* gezeigt werden wird, die Einführung dieses Motives, die offenbar Chrétien selbst zuzuschreiben ist, als sehr wenig glücklich bezeichnet werden mufs, indem dadurch ein verhängnisvoller Widerspruch in die Darstellung hineinkommt; im *Mb*, das hier gewifs das Ursprüngliche hat, liegt dieser Widerspruch nicht vor, da hier Ivain Laudine erst verläfst, nachdem er drei Jahre lang die Quelle verteidigt hat.

Dagegen ist bei Chr. nicht die leiseste Andeutung vorhanden, dafs es die Absicht des Dichters sei, durch Ivains Fortgang und sein Ausbleiben über den ihm gesetzten Termin hinaus Laudine für ihre „Wetterwendischkeit", dafür, dafs sie so bald nach dem Tode ihres ersten Gatten sich von neuem verheiratet hat, zu bestrafen. Nur Ivain wird bestraft — dafür, dafs er den Termin überschreitet —, nicht aber Laudine. Hier legt Foerster nicht aus, sondern unter, — wie denn schon oben betont worden ist, dafs unser Dichter sich vielmehr nach Kräften bemüht, die Handlungsweise seiner Heldin zu rechtfertigen.

---

[1] *Modern Philology* VII (1909), 145.

Ebensowenig hat Chrétien offenbar daran gedacht, in dem treuen Löwen ein Gegenbild zu der wankelmütigen Laudine zu schaffen, wie F. in dem weiteren Verlauf seiner Darlegungen annimmt. Auch hier wird in die Erzählung ein Gedanke hineingelegt, der dem Dichter augenscheinlich gänzlich fern lag, denn nirgends macht dieser Laudine aus ihrer Vermählung mit Ivain einen Vorwurf, nirgends tut er eine Äufserung, aus der geschlossen werden könnte, er habe das Verhältnis des Löwen zu Ivain in Parallele setzen wollen mit dem Laudines zu ihrem verstorbenen Gatten. Der Strafe verfällt, wie schon bemerkt, nach der Auffassung des Dichters nur Ivain, nicht Laudine, und nur als Gegenbild zu Ivain könnte der treue Löwe allenfalls betrachtet werden; doch fehlt auch hier jeder Anhaltspunkt, dafs der Dichter wirklich an derartiges gedacht habe.

Nach Ivains Heilung sei, so meint Foerster, das Löwenmotiv in die lange Abenteuerreihe „als ursächliches Bindemittel eingeführt" worden. Auch diese Auffassung ist im Hinblick auf die weiterhin zu gebenden Nachweise über die letzte Quelle der Ivainsage unhaltbar.

Die Anlage der Erzählung, die Grundidee und der Faden der Erzählung, so hören wir, sind Chrétiens geistiges Eigentum; er hat blofs „als Mosaiksteinchen, sei es eine örtliche Sage oder die eine oder andere Episode hineingearbeitet"; die gegenteilige Ansicht beruhe „auf ganz veralteten Anschauungen, die nur die Folge von der Unkenntnis zahlreicher gesicherter Tatsachen sind".

Aus dem Gesagten ergebe sich, dafs der Roman mit den Kelten und ihrer Literatur nichts zu tun hat; nur die Namen, wie alles Örtliche und Äufserliche, sei, da es sich eben um einen Artusroman handelt, den Kelten entnommen.

Ich bestreite das also durchaus. Die zahlreichen von Brown nachgewiesenen Übereinstimmungen zwischen dem *Ivain* einerseits und dem viel älter überlieferten *Serglige Conculaind* und dem *Tochmarc Emere* andererseits können m. E. nicht auf Zufall beruhen, zwingen vielmehr unbedingt zu dem Schlusse, dafs der französischen Dichtung ein nicht erhaltener Sagenstoff des Cuchulinnkreises zugrunde liegt; dagegen weicht das von Foerster herangezogene Märchen von der Befreiung einer Jungfrau aus der Gewalt eines Riesen von der Darstellung im *Ivain* gerade in den wesentlichsten Zügen ab, und nur die spezielle Fassung, in der es in der damaligen französischen Literatur auftritt, zeigt in Nebenpunkten Übereinstimmungen mit Chrétien, die aber ebensogut auch in anderer Weise erklärt werden können.

Was von Chrétiens „völliger Selbständigkeit in der Komposition seines Romanes", „in den er blofs als Mosaiksteinchen sei es eine örtliche Sage oder die eine oder andere Episode hineingearbeitet hat", in Wirklichkeit zu halten ist, wird aus der im zweiten Teil dieser Untersuchung zu gebenden Vergleichung des *Ivain* mit dem Mabinogi von *Owein* deutlich werden.

Soviel über die neue Foerstersche Theorie.

Seiner Ansicht nun, wonach das Märchen von der in der Gewalt eines Riesen befindlichen Jungfrau die eigentliche Grundlage des *Ivain* bildete, ist neuerdings beigetreten H. Sparnaay in einer kurzen Abhandlung: *Über die Laudinefigur.*[1] „Die Laudinefigur in ihrer ursprünglichen Gestalt ist die märchenhafte Jungfrau, welche von einem Manne gehütet, von einem andern errungen, als Preis in die Gewalt des Siegers übergeht. Es ist im wesentlichen die ‚alte Geschichte' von vor Jahrtausenden, das Weib der Preis für Mannesmut und Kraft".[2]

Indem er in der Hauptsache die Iblisepisode in Ulrichs *Lanzelet* zugrunde legt, formuliert Sparnaay die Fassung, in der die Sage in die Artusepik aufgenommen worden sei, folgendermaſsen:

„Ein Ritter, der vorher manches über das Abenteuer erfahren hat, kommt durch einen Wald, wo es wilde Tiere gibt und wo ein Mann ihn warnt, an einen Wundergarten, wo die Bäume immer grün sind und die Vögel herrlich singen. Er erblickt eine Dame. Die beiden lieben sich bald. Der Ritter muſs aber mit einem Manne kämpfen, der die Dame in seiner Gewalt hat. Er schlägt auf ein in der Nähe befindliches Gong, worauf der Gegner herbeikommt. Der Ritter erschlägt ihn und gewinnt die Dame."

Indessen hat Sparnaay wesentlich neues zur Begründung dieser Auffassung m. E. nicht beizubringen vermocht.

S. ist der Ansicht, daſs die Sturmquelle und die Gewinnung der Dame von Haus aus zwei einander völlig fremde Sagenmotive darstellen. Das nehme auch ich an, denn die Quelle findet sich, wie wir sahen, weder im *Serglige Conculaind* noch im *Tochmarc Emere*; wenn S. aber die Nichtzusammengehörigkeit der Motive schon aus der Lokalisierung der Quelle bei Chrétien folgert, so ist dieser Grund hinfällig. S. weist darauf hin, daſs die Handlung des *Ivain* in Groſsbritannien spielt, die Quelle hingegen in der französischen Bretagne, im Walde Broceliande sich befindet: Artus und seine Genossen könnten nicht plötzlich von Carduel in England nach Broceliande in Frankreich gekommen sein. S. bedenkt dabei aber nicht, daſs die Lokalisierung der Quelle in der Bretagne ja jünger sein kann, daſs auch sie sich ursprünglich in Groſsbritannien befunden haben kann, wie es ja im *Mb* der Fall ist.

S. meint, das Motiv der Quelle als Mittel zur Herausforderung des Gegners sei sehr wahrscheinlich von einem französischen Dichter in das Märchen eingeführt worden, der aber vielleicht nicht Chrétien gewesen sei — sage: der dann aber nicht Chrétien gewesen sein kann —, und die Darstellung Chrétiens und die entsprechende Episode im *Lanzelet* gingen auf die gleiche Quelle zurück, oder aber der Verfasser des *Lanzelet* habe eine ältere Redaktion des

---

[1] *Neophilologus* III (1918), 122—29.

[2] S. 129.

Ivain gekannt. S. beachtet hier indes wieder nicht, dafs der *Lanzelet* wohl eine Quelle, aber nicht eine Regen- oder Gewitterquelle kennt. Dafs das Motiv der Regen oder Gewitter erzeugenden Kraft der Quelle, wenn es einmal in der Geschichte vorhanden war, wieder ausgemerzt worden sein sollte, ist gewifs sehr wenig wahrscheinlich, und deshalb ist nicht anzunehmen, dafs die Gewitterquelle in der Fassung des Märchens, welche im *Ivain* und im *Lanzelet* benutzt ist, oder in einer älteren Fassung des *Ivain* — nur von einer solchen kann die Rede sein, nicht von einer älteren Redaktion des Chrétienschen *Ivain* — schon vorhanden war.

S. will aufser den von Foerster schon herangezogenen Episoden auch die vom Riesen Harpin im *Ivain*, die vom Grafen von Limors im *Erec* und das Abenteuer von Corentin im *Wigalois* auf den gleichen Märchentypus zurückführen, wovon m. E. keine Rede sein kann, da sie inhaltlich viel zu weit abstehen.[1] Die Verwandschaft des *Serglige Conculaind* mit dem *Ivain* gibt er zu, aber er will in jenem nur eine Parallelversion, nicht die Quelle des Ivainstoffes erblicken, eine Auffassung, gegen die das höhere Alter der irischen Erzählung und die Tatsache sprechen, dafs, wie Forschungen jüngsten Datums zeigen, in der bretonischen Epik vielfach Reflexe irischer und wälscher Sage nachzuweisen sind, s. aufser der schon angezogenen Abhandlung Ehrismanns besonders Miss Patons *Studies in the Fairy Mythology of Arthurian Romance*, 1903, und Miss Schöpperles *Tristan and Isolt*, 1913. Er bestreitet mit Foerster auch die Richtigkeit der Auffassung Laudines als Quellnymphe, „die wohl nicht mehr näher beleuchtet zu werden brauche“, während eben diese im Hinblick auf das früher Gesagte als gesichert gelten kann.

Somit glaube ich, dafs das oben über die neue Ivainthese Foersters abgegebene Urteil durch Sparnaays Darlegungen in keiner Weise erschüttert wird, und die Ansicht Foersters, wonach dem *Ivain* ein internationales Märchen von der Befreiung einer Jungfrau aus der Gewalt eines Riesen zugrunde läge, mufs abgelehnt werden.

---

4. Die Theorie Nitzes.

Mit einer ganz neuen Anschauung über die Herkunft der Ivainsage ist 1905/6 hervorgetreten William A. Nitze:[2] er will das Quellenabenteuer ableiten aus dem berühmten Kult der Diana von Aricia, über dessen Einflufs auf die Artusdichtung vor ihm

---

[1] Wegen Sparnaays Auffassung der angezogenen Episode im *Erec* verweise ich auf die Fortsetzung meiner in Behrens' *Zs.* 41 begonnenen Artikelreihe: *Weiteres zur Mabinogionfrage*.

[2] *A new source of the Yvain*, *Modern Philology* III (1905/6), 267 ff.; *The Fountain defended*, ib. VI, 331 ff. und VII (1909), 145 ff.

schon Miss Paton 1903[1] gehandelt hatte. Der *Ivain* ist nach ihm in seinem Kern ein Quellenmythus, der auf einem Quellenkult beruht, die Verbindung mit dem *fairy-mistress*-Thema des *SgC* ist erst sekundär.[2]

Nitzes Theorie hat bisher unverdient wenig Beachtung gefunden. Foerster[3] lehnt sie ebenso wie die Theorie Browns kurz ab, ohne irgend näher auf sie einzugehen und ohne sein Urteil anders als durch Ausrufungszeichen zu begründen.

Es ist notwendig, der Nitzeschen Theorie hier eine gründliche Nachprüfung zuteil werden zu lassen, wobei ich aber bei meiner Darstellung des aricischen Dianakult unter Heranziehung der Quellen selbständig zu Werke gehe, da mir möglichste Klarheit und Vollständigkeit wünschenswert scheint.

Der Dianakultus war im römischen Reiche weit verbreitet. In ganz Italien berühmt war vor allem der Hain und das Heiligtum der *Diana Nemorensis* von Aricia am heutigen Nemisee in den Albaner Bergen, welches unterhalb von Nemi — dem alten *Nemus* — in quellenreicher, einsamer Gegend lag. Neben ihr wurde hier ein männlicher Dämon *Virbius* verehrt — Nitze tut seiner nicht Erwähnung —, „der zugleich für den ältesten König und Priester der Diana galt, der erste *Rex Nemorensis*".[4] „Das Priestertum dieses sog. *Rex Nemorensis*, d. h. des Oberpriesters und Oberaufsehers bei diesem Dienste . . . war nur durch blutigen Kampf

---

[1] *Studies in the Fairy Mythology of Arthurian Romance*, Boston 1903, 275 ff.: *Excursus* IV. *The Diana myth and fairy tradition.*

[2] Schon W. Müller, *Gött. Gel. Anz.* 1843, vermutete, dafs die wunderbare Quelle anzusehen sein möge als „ein altes Heiligtum irgend eines göttlichen Wesens".

[3] Kl. *Yvain*[4], 1912, S. LII, wo er nur folgende Unteranmerkung zu seiner Anmerkung über die Arbeit Browns bringt:

„Der letztere [eben Nitze] hat inzwischen dadurch, dafs er eine neue (ebenso unhaltbare [sc.: wie die Brownsche]) Erklärung des *Ivain* gibt (*Laudine* < *La Diana* (!), *Dameisele Salvage* < *Silvanus* oder *Silvana* (!), und *Lunete* natürlich von *Luna*, das ja der Dichter selbst in einem bedenklichen Vergleich so erklärt) gegeben in *Mod. Phil.* III, 262 ff. (1905), indirekt seine Zustimmung zu B. zurückgenommen".

Diese Bemerkung zeigt, dafs Foerster die oben genannte, schon drei Jahre vor der 4. Auflage des kl. *Ivain* erschienene zweite Ivainarbeit Nitzes unbekannt geblieben ist: er würde aus ihr erfahren haben, dafs Nitze die lautliche Gleichsetzung von *Laudine* mit *La Diana* nicht mehr aufrecht erhält (er ist sich bewufst, „*that there are phonetic reasons against deriving Laudine* < *La Diana*"), desgleichen, dafs N. hier seine eigene These nachträglich als recht wohl vereinbar mit der These Browns von dem keltischen Ursprung der Sage erklärt. Über den genaueren Inhalt des Nitzeschen Artikels teilt F. gar nichts mit, d. h. er ignoriert wieder Anschauungen, welche mit seinen eigenen nicht im Einklang stehen.

[4] L. Preller, *Römische Mythologie*, 3. Aufl. von H. Jordan, Berlin 1881, I, 314. S. ferner über die Diana von Aricia den Artikel von Wissowa in Pauly-Wissowa, *Realencyclopädie des class. Altert.* V (1905), Sp. 328 ff.; Birt bei Roscher, *Ausf. Lexikon d. griech. u. röm. Myth.* I, 1 (1884—86), Sp. 1004 ff.; J. G. Frazer, *The Golden Bough*[3], *Part* I, *vol.* I, London 1911, S. 1 ff.; Wissowa, *Religion u. Kultus der Römer*, 2. Aufl., München 1912, S. 247 ff.

zu erlangen, indem es demjenigen als Preis zufiel, welcher, nachdem er von einem bestimmten Baume im Haine der Diana einen Zweig abgebrochen hatte,[1] den derzeitigen Inhaber der Stelle im Zweikampf erschlug: eine Aufgabe, welche später flüchtigen Sklaven überlassen blieb".[2]

In eben diesem Haine wurde die Nymphe Egeria verehrt, „eine Quellen-, Gebirgs- und Heilgöttin, welche in diesem Haine der Diana für die Pflegerin des Virbius galt".[3]

Ich setze die auf Aricia bezügliche Stelle bei Strabo V, 239 hier im Wortlaut her:

„Hinter dem Albaner Berge folgt an der Appischen Strafse die Stadt Aricia, 160 Stadien von Rom. Der Ort liegt in einer Vertiefung, hat aber doch eine feste Burg. Oberhalb Aricia liegt auf der einen Seite Lanuvium, eine Stadt der Römer zur Rechten der Appischen Strafse, von welcher aus schon das Meer sichtbar ist, und Antium, auf der andern aber das Artemision, welches man *Nemus* nennt, zur Linken der Strafse, wenn man von

---

[1] Mit Hilfe eines von einem Baume abgebrochenen goldenen Zweiges gelangt in Vergils *Aeneis* B. VI bekanntlich Äneas in die Unterwelt:

V. 136 . . . . *latet arbore opaca*
aureus et foliis et lento vimine ramus,
Iunoni infernae dictus sacer; hunc tegit omnis
lucus et obscuris claudunt convallibus umbrae.
140 *sed non ante datur telluris operta subire,*
auricomos quam qui decerpserit arbore fetus.
hoc sibi pulchra suum ferri Proserpina munus
instituit . . . .

S. dazu die ausführliche Untersuchung von E. Norden, *P. Vergilius Maro Aeneis Buch* VI, 2. Aufl., Leipzig-Berlin 1916, S. 163 ff. Er kommt S. 173 zu dem Ergebnis, dafs erst Vergil das Motiv von dem goldenen Zweige in die Literatur eingeführt habe und dafs er es einem Brauche in gewissen Mysterien der Persephone entnommen habe: „Ob er die Kenntnis dieses Brauches aus dem Leben oder aus Büchern bezog, läfst sich nicht bestimmt entscheiden; aber da es über alles, was Religion und Kultus betraf, gelehrte griechische Werke gab, so ist es das Wahrscheinlichere, dafs Vergil, wie das überhaupt seiner Art entsprach, sein Wissen aus Büchern entnahm und dann die Gelehrsamkeit in Poesie umsetzte".

Einen silbernen Zweig, der einen Sterblichen in den Stand setzt, lebend in die jenseitige Welt einzudringen, kennt auch die irische Mythologie, s. darüber Miss E. Hull, *The Silver Bough in Irish Legend*, *Folk-Lore* 12, 413—445, die aber jeden Zusammenhang zwischen diesem und dem goldenen Zweig bei Vergil sowie dem im aricischen Kult zu brechenden Zweige leugnet, worin ihr A. B. Cook, *Folk-Lore* 17 (1906), 156, Anm. 1, doch wohl mit Recht, widerspricht.

[2] Preller-Jordan, a. a. O. S. 315.

[3] J. G. Frazer, *The Golden Bough*³, *Part* I, v. II, 171 vermutet, die Wassernymphe Egeria sei nur eine andere Form der grofsen Naturgöttin Diana selbst. Die Identifikation der beiden werde bestätigt durch die Angabe des Plutarch, *De fortuna Romanorum* 9: Egeria sei eine der Eichennymphen gewesen, von denen die Römer glaubten, dafs sie über den Eichenhainen walteten: „*for while Diana was a goddess of the wood-lands in general, she appears to have been intimately associated with oaks in particular, especially at her sacred grove of Nemi*". — Nitze tut der Egeria keine Erwähnung.

Aricia hinaufgeht. Man sagt, das Heiligtum der Aricinischen Göttin sei eine Nachbildung [des Tempels] der *Tauropolos*;[1] und wirklich herrscht auch in den heiligen Gebräuchen etwas Barbarisches und Scythisches. Denn zum Priester wird [nur] ein entlaufener Sklave eingesetzt, welcher der Mörder des vorhergehenden Priesters wurde; deswegen ist er stets mit einem Schwerte umgürtet, auf Nachstellungen gefafst und zur Verteidigung bereit. Der Tempel aber steht in einem Haine und vor ihm liegt ein meerähnlicher See, ringsherum aber zieht sich ein zusammenhängender, sehr hoher Bergrand, welcher sowohl den Tempel als den See in einem hohlen und tiefen Becken umfafst. Auch kann man die Quellen sehen, aus welchen der See sich füllt, und eine davon ist die sogenannte *Egeria*; die Abflüsse jedoch sind hier unsichtbar, zeigen sich aber weiter aufserhalb, wo sie auf die Oberfläche hervorkommen."[2]

Ich füge bei die Stelle aus Ovid, *Fast.* III, 261 ff., soweit sie hier für uns von Interesse ist:

> Nympha, mone, nemori stagnoque operata Dianae:
>   Nympha, Numae conjux, ad tua facta veni.
> Vallis Aricinae silva praecinctus opaca
>   Est lacus, antiqua relligione sacer.
> . . . .
> Regna tenent fortesque manu, pedibusque fugaces:
>   Et perit exemplo postmodo quisque suo.
> Defluit incerto lapidosus murmure rivus:
>   Saepe, sed exiguis haustibus, inde bibes.
> Egeria est, quae praebet aquas, Dea grata Camenis . . .

sowie die auf den aricischen Kult bezügliche Stelle in dem im Mittelalter viel benützten Kommentar des Servius zu Vergils *Aeneis* VI, 136: *Latet arbor opaca* . . ., wonach es mit dem Zweige eine mystische Bewandtnis hatte:

„aureus licet de hoc ramo hi qui de sacris Proserpinae scripsisse dicuntur, quiddam esse mysticum adfirment, publica tamen opinio hoc habet. Orestes post occisum regem Thoantem in regione Taurica cum sorore Iphigenia, ut supra diximus, fugit et Dianae simulacrum inde sublatum haud longe ab Aricia collocavit. in huius templo post mutatum ritum sacrificiorum fuit arbor quaedam, de qua infringi ramum non licebat. dabatur autem fugitivis potestas, ut si quis exinde ramum potuisset auferre, monomachia cum fugitivo templi sacerdote dimicaret: nam fugitivus illic erat sacerdos ad priscae imaginem fugae. dimicandi autem dabatur facultas quasi ad pristini sacrificii reparationem. nunc ergo istum inde sumpsit colorem. ramus enim necesse erat ut et unius causa esset interitus: unde et statim mortem subiungit Miseni [sc. Virgilius]: et ad sacra Proserpinae accedere nisi sublato ramo non poterat. inferos autem subire hoc dicit, sacra celebrare Proserpinae."

---

[1] D. i. der im Taurischen Chersonnes verehrten Diana.

[2] *Strabo's Erdbeschreibung*, übers. von A. Forbiger, I, Berlin 1856, S. 173.

Dieses Heiligtum genofs auch in weiter Ferne grofses Ansehen;[1] der Kult der aricischen Diana bestand noch im 2. Jh. n. Chr.

Diana war den Römern „Waldgeist und Obwalterin der urwüchsigen und ohne menschliches Zutun spriefsenden, fruchtbaren Vegetation", sie galt aufserdem als Schützerin des Wildes.[2] Die Jäger verehrten sie als *umbrarum ac nemorum incolam*, *ferarum domitricem*, *Dianam deam virginem.* Auf einem im Heiligtum zu Nemi aufgefundenen Terracottarelief, das Diana im Charakter der sog. asiatischen Diana darstellt, mit Flügeln und einem Löwen, der seine Pranken auf ihre beiden Schultern legt, sind auf der Seite auch Kühe, Ochsen, Pferde, Schweine dargestellt, weshalb Frazer[3] vermutet, sie sei in Aricia verehrt worden sowohl als Beschirmerin der Haustiere als auch des Wildes.

„Catull in einem schönen Gedichte auf Diana und Horaz feiern sie auch in der allgemeineren Bedeutung der mächtigen Naturgöttin in Bergen und Wäldern, wo sie das Wild behütet, als Göttin der Ströme, der Seen, des Meeres, in denen sie badet und über deren Fluten sie gebietet."[4]

Früh wurde in Rom der alte italische Dienst der Diana mit dem der griechischen Artemis verknüpft.[5] Auf diese aber war „der orientalische Typus einer mit der einen Hand einen Löwen, mit der andern einen Panther haltenden, beflügelten Göttin (gewöhnlich Anâhita genannt . . .)" übertragen worden, der weit verbreitet war.[6] „Allerlei Wild wurde häufig in den Hainen der Göttin gehalten, und wenn reifsende Tiere darunter waren, so hat der fromme Glaube gern hervorgehoben, dafs sie sich mit den zahmen friedlich vertrugen." „Zu Syrakus pflegte man im Hain der Artemis bei festlichen Umzügen neben allerlei wilden Tieren auch eine Löwin aufzuführen."[7] Besonders ist der Stier ihr heilig, Ἄρτεμις Ταυρόπολος.[8]

Wenn Catull Diana als Göttin der Ströme, Seen und des Meeres preist, so ist daran zu erinnern, dafs Artemis eine Quell- und Flufsgöttin war. Maximus Tyrius 38, 8 sagt von ihr: „Heiligtümer der Artemis sind Quellen der Gewässer und hohle Waldtäler und blumige Auen." „Quellen finden sich häufig in Tempeln

---

[1] Pauly-Wissowa, a. a. O. Sp. 331.

[2] Roscher I, 1, Sp. 1005f.

[3] A. a. O. S. 7.

[4] Preller-Jordan, I, 321. S. Catull no. XXXIIII, wo er sie nennt, Str. 3:

> Montium domina ut fores
> Silvarumque virentium
> Saltuumque reconditorum
> Amniumque sonantum.

[5] Wissowa, a. a. O. S. 251.

[6] Roscher I, 1, 565; Gruppe, *Griech. Mythologie und Religionsgeschichte* II, 1301.

[7] Roscher, a. a. O.

[8] Ib. Sp. 567.

der Artemis oder in deren Nähe . . . Sie wird *Λουσία* an Orten, wo heilsame Quellen entspringen, sie wird Göttin der warmen Quellen . . "[1] In ihrem Dienst wird Regenzauber geübt.[2]

Ebenso wie die Nymphe Egeria wurde sie außerdem in Aricia als Geburtsgöttin verehrt.[3]

Von dem aricischen Kult hat der römische Dianadienst überhaupt seinen Ausgang genommen. Er blühte auch in Gallien und in Britannien; Diana wurde hier mit den Göttinnen der Waldgebirge *Abnoba* und *Arduinna* identifiziert.[4]

Am Antoninswall in England weihte ein Legionär einen Altar „*Dianae Apollini*".

In naher Beziehung zu ihr stand *Silvanus*,[5] ursprünglich ein Gott des Waldes, dessen gesamtes Naturleben seinem Schutze unterstand. Er ist auch der Gott des im Walde weidenden Viehes, der *arvorum pecorisque deus* (Verg. *Aen.* 8, 601),[6] weiter, da Wälder die ältesten Grenzscheiden darstellen, Grenzgott und Schutzherr der ländlichen Niederlassung.[7] Er genoß die Verehrung aller derer, die mit dem Walde zu tun haben, der Jäger, Holzfäller, Holzhändler usw.[8] Seine älteste Kultstätte war „der Wald selbst, besonders die *luci*, ‚Lichtungen', die man auf der Grenzscheide dem Gotte zu weihen pflegte".[9] Von den Dichtern wurde er mit Pan gleichgestellt. Sein Kult gelangte von Italien aus in die Provinzen, auch nach der Bretagne; alle hier gefundenen Votivinschriften zeigen die Namen von Offizieren und Soldaten. Inschriften, die bei Trennfurt und bei Zürich gefunden wurden, nennen ihn in Verbindung mit Diana.[10] Er spielte eine Rolle auch im Mithraskulte, wo er wahrscheinlich identisch mit dem persischen Drvâspa, „dem Herdenbeschützer", ist.[11]

Auch die *Silvanae*[12] finden sich auf gallischen Inschriften oft mit Diana verbunden.

Ein noch heute lebendiger Nachklang der antiken *Silvani* und *Silvanae* sind die „wilden Leute", „*gente salvatica*", des Volksglaubens in Norditalien, Geister, halb Mensch, halb Tier, geschwänzt,

---

[1] Ib. Sp. 560.
[2] Gruppe S. 1287.
[3] Preller-Jordan S. 321.
[4] Pauly-Wissowa, a. a. O. Sp. 338. Miss Paton, a. a. O. S. 276.
[5] S. über diesen jetzt den ausführlichen Artikel von R. Peter bei Roscher IV, Sp. 824—877, den Nitze noch nicht verwerten konnte.
[6] Ib. Sp. 845.
[7] Ib. Sp. 846.
[8] Wissowa, a. a. O. S. 215.
[9] Roscher, Sp. 859.
[10] S. J. Toutain, *Les Cultes païens dans l'empire romain*, I, Paris 1907, S. 262.
[11] S. Roscher II, 2, Sp. 3045 (Cumont).
[12] S. über diese M. Ihm, *Jahrbücher d. Ver. v. Alterthumsfr. im Rheinlande* 83 (1887), S. 83 ff.

welche die Menschen mit sich forttragen und auffressen;[1] schon im frühen Mittelalter, schon bei Burchardt von Worms, 10. Jh.,[2] werden *„feminae agrestes"*, *„quas Silvaticas vocant"*, genannt, welche Liebschaften mit sterblichen Männern suchen.

Dafs der Dianakult noch im 6. Jh. n. Chr. im Gebiet von Trier in den Ardennen bestand, erfahren wir von Gregor von Tours,[3] dem ein *Diaconus Vulfolaicus*, ein Langobarde, erzählt, er habe nicht weit von Yvois, dem heutigen Carignan, gefunden *„Diane simulacrum, quod populus hic incredulus quasi deum adorabat"*, es sei ihm aber gelungen, das Volk zum Christentum zu bekehren, und die Dianastatue sei umgestürzt und zerschlagen worden.

Sie wird unter den heidnischen Gottheiten, die man nicht anrufen soll, noch um die Mitte des 7. Jhs. genannt in einer Predigt des hl. Eligius[4], in der auch verboten wird, „bei Steinen, Quellen, Bäumen" Fackeln anzuzünden und Gelübde darzubringen.[5]

Gewifs ist nun die Übereinstimmung zwischen dem, was uns über den Kultus der aricischen Diana überliefert wird, und dem Quellenabenteuer im *Ivain* eine sehr auffällige; Nitze[6] meint: *„... it is clear that the conte on which Crestien drew represented a version of the Italic Diana myth. And should this inference prove to far-sweeping, it is at least probable that the source itself was a fusion of this theme with one of Celtic origin."*

---

[1] W. Mannhardt, *Wald- und Feldkulte*, 2. Aufl., II, Berlin 1905, S. 126. Nitze, *Mod. Phil.* VII, 162, Anm. 1.

[2] Decretensammlung S. 198 d (*Myth.*, XXXVIII): *„Credidisti quod quidam credere solent, quod sint agrestes feminae, quas silvaticas vocant, quas dicunt esse corporeas et quando voluerint, ostendant se suis amatoribus et cum eis dicunt se oblectasse et item quando voluerint abscondant se et evanescant"*.

[3] Grégoire de Tours, *Hist. des Francs*, p. p. G. Collon, II, Paris 1893, p. 60.

[4] *Vita Eligii* II, c. XV, Migne, *Patrol. lat.* 87, c. 528, 529.

[5] Wenn Nitze aber bemerkt, Ordericus Vitalis, *Hist. eccles.* V, c. 7 erzähle, dafs noch im J. 1080 ein gewisser Taurinus zu Evreux einen Tempel der Diana gereinigt und der Jungfrau gewidmet habe, so übernimmt er ein seltsames Versehen, das Miss Paton passiert ist, *Studies* S. 277, welche ihre Angabe, der Dianakult habe *„persisted through the middle ages"*, offenbar auf diese von ihr mitgeteilte, angebliche Nachricht des Ordericus gründet. Dianakult in Evreux im J. 1080! Der Text der Quelle ist hier gröblich mifsverstanden: Ordericus sagt natürlich mit keinem Worte, dafs die Reinigung des Dianatempels durch den heil. Taurinus, der zu Evreux das Christentum einführte, im J. 1080 vollzogen worden sei. Wie der Herausgeber Le Prevost, *Ordericus Vitalis*, *Hist. eccl.* II, Paris 1840, S. 325 feststellt, ist der Bericht des Ordericus nur ein ziemlich getreuer Auszug aus den *Acta Sanctorum* (t. 36, August t. II, *„De S. Taurino Episcopo"*), und aus der hier mitgeteilten Legende kann nichts entnommen werden, als dafs Taurinus im Gebiet von Evreux das Christentum gepredigt, was nach Le Prevost mutmafslich im 5. Jh. geschah. Taurinus' angeblicher Todestag ist der 11. VIII. 412, s. M. Buchberger, *Kirchl. Handlexikon*, München 1912, II („sein Leben, angeblich beschrieben von seinem Schüler und Nachfolger Adeodat, gehört in den Kreis der Dichtungen Hilduins").

[6] *Mod. Phil.* III, 279.

In der Tat können wir hier und dort folgende identische oder doch nahe verwandte Züge feststellen:

1. Vorausgesetzt, dafs Laudine von Haus aus eine Fee ist, wofür alle Wahrscheinlichkeit spricht — sie wird, wie gesagt, im *Mb „dame de la fontaine“* genannt —: eine in einem Walde oder Hain — Wald von Breceliande, Hain von Aricia — hausende und ihn beherrschende Fee, bezw. Göttin.

2. Neben ihr, bezw. in Verbindung mit ihr, eine männliche Gestalt: Laudines Gatte Esclados *li ros* — der Dianapriester, der *Rex Nemorensis.*

3. Eine Quelle, zu der eine Fee, bezw. Göttin in naher Beziehung steht: die Zauberquelle im Walde Breceliande — die Quelle Egeria im aricischen Hain.

4. Vor allem aber das eigenartige Motiv, dafs der Herr des Haines und der Quelle — *Esclados li ros*, bezw. der *Rex Nemorensis* — sich nach ergangener Herausforderung mit dem Eindringling im Zweikampf messen mufs und, wenn er unterliegt, nun dieser an seine Stelle tritt und die Verteidigung von Hain und Quelle zu übernehmen hat. Im einen wie im andern Falle ist der Zweikampf an eine Bedingung geknüpft: im Kult der aricischen Diana mufs der Sklave zuvörderst einen Zweig von einem als unverletzlich geltenden, in dem Haine befindlichen Baume abbrechen,[1] — im *Ivain* hat derjenige, der das Abenteuer bestehen will, Wasser auf den bei der Quelle befindlichen Stein zu giefsen.

Aufserdem sind folgende Punkte wenigstens zu beachten:

5. Laudine ist im Mabinogi *„dame de la fontaine“*, durch Ausgiefsen von Wasser auf die Steinplatte wird Gewitter und Regen bewirkt, — Artemis-Diana ist Quellgöttin, in ihrem Dienst wird Regenzauber geübt.

6. Der riesenhafte Hirt, der nach Brown eine Kreatur der Fee ist, erinnert an den mit Diana eng verbundenen Silvanus; Calogrenant trifft den Hirten auf einer Lichtung, — Lichtungen waren die besonderen Kultstätten des Silvanus.[2]

7. Der Hirt weidet im *Mb*, Loth II², 9 f., *„mille animaux sauvages“*, unter denen sind *„des serpents, des vipères, toutes sortes*

---

[1] Dafs der abgebrochene Zweig dem Sklaven als Waffe zu dienen hatte, wie Birt bei Roscher Sp. 1005 und Wissowa S. 248 angeben, wird im Kommentar des Servius — s. oben —, auf den W. hier verweist, nicht gesagt und ist schwerlich anzunehmen.

[2] J. Grimm, *Deutsche Mythologie*, 4. Ausg. bes. von E. H. Meyer, I, 397 vergleicht den germanischen *schrat*, „ein wilder, rauher, zottiger Waldgeist“, mit dem römischen *Silvanus*, wegen dessen er auf Livius 2, 7 verweist (bei Nacht erschallt *ex silva Arsia* eine gewaltige Stimme, die man für die des *Silvanus* hält). Er bemerkt S. 398, dafs noch im 6. Jh. die Waldgeister eines eigenen Kultus teilhaftig gewesen sein müssen — Bäume und Tempel waren ihnen heilig —, und er verweist auf den *Waltharius* 761, wo *Ekevrid* aus Sachsen den Helden spöttisch einen *saltibus assuetus faunus* nennt und dieser in seiner Antwort sich selbst als *silvanus . . . faunus* bezeichnet.

d'animaux", bei Chrétien 280 ff. wilde Stiere, die miteinander kämpfen, — in den Hainen der griechischen Artemis, die man in Rom mit der altitalischen Diana identifizierte, wurde allerhand Wild, darunter auch reifsende Tiere, gehalten.

8. Der Löwe im *Ivain*, — die Verbindung der Artemis-Diana mit dem Löwen.

Die letzten beiden Parallelen, denen freilich nur ein geringes Gewicht beigelegt werden kann, habe ich, ebenso wie teilweise Nr. 6, den von Nitze hervorgehobenen Übereinstimmungen hinzugefügt.

Nitze glaubt, auch in Laudines Dienerin *Lunete* = *Lunitta*, Dim. zu *Luna*, eine Beziehung auf die Mondgöttin Diana erkennen zu sollen, und er vermutet in der bei Chr. nur einmal genannten *Dameisele Sauvage*, V. 1620, welche Laudine brieflich Artus' bevorstehenden Besuch bei der Wunderquelle meldet, eine jener *Silvanae*, d. i. weiblichen Waldgottheiten, welche auf Inschriften öfter mit Diana verbunden erscheinen.

Ich möchte den Namen *Lunete* lieber beiseite lassen; Loth, *Les Mabinogion* II², 2, Anm. 3 leitet ihn vielmehr ab von *llun* = *image, effigie*. Dafs hingegen die *Dameisele Sauvage* (*sauvage* = l. *silvatica*) den späten Reflex einer antiken Waldnymphe, *Silvatica* (f. *Silvana*), darstellt, halte ich in der Tat für recht gut möglich. Diese geheimnisvolle *Dameisele Sauvage* tritt auch auf in dem später genauer zu besprechenden VII. Buche von Malorys *Morte d'Arthur*, dem, wie schon oben bemerkt, ein verlorener französischer Artusroman von *Gareth*, gen. *Beaumains*, einem Bruder des Gauvain, zugrunde liegen mufs, und in diesem Roman wieder ist, wie gezeigt werden wird, eine ältere Fassung des Ivainstoffes verwertet worden. Hier nun ist die *Dameisele Sauvage* identisch mit *Lyned* — Cap. 33: „das Fräulein *Lyned* . . ., das manche das Fräulein *Sauvage* nannten" —, was den Gedanken nahelegt, es möge bei Chrétien eine Spaltung der einen Gestalt in zwei eingetreten sein. Wie oben bemerkt, führt Mannhardt die *feminae agrestes, quas silvaticas vocant*, des Volksglaubens des frühen Mittelalters eben auf die antiken *Silvanae* zurück. Das Ausrufungszeichen, das Foerster hinter Nitzes Gleichsetzung von *Dam. Sauvage* und l. *Silvana* setzt, ist also durchaus unberechtigt. Lunete erscheint bei Chrétien wie im *Mb* als ein durchaus irdisches Wesen, in dem Prosaroman *Livre d'Artus* (ca. 1230) aber — s. u. Teil II — ist sie der Zauberei mächtig: sie ist es hier, die den Zauber an der Quelle im Walde *Broceliande* geschaffen hat, und auch bei Malory B. VII, cap. 22 u. 23 betätigt sie sich als Zauberin, indem sie den Helden nächtlicherweile zweimal durch das Phantom eines von vielen Fackeln umgebenen Ritters[1] angreifen läfst, den sie dann, als er getötet wird,

[1] Ich möchte nicht unterlassen, anzumerken, dafs Fackeln gerade im Kult der aricischen Diana eine besondere Rolle spielten. Die Hauptfestfeier im Hain von Aricia fand am frühen Morgen statt: „Die Feiernden halten mit zahllosen Fackeln einen Umzug, so dafs der See aufleuchtet . . .". „So pflegte,

durch eine Salbe zweimal wieder lebendig macht. Dies Zusammentreffen des *Livre d'Artus* mit Malory in der Auffassung Lunetes legt den Gedanken nahe, daſs auch hinter ihr, wie hinter Laudine, sich ein überirdisches Wesen verbirgt. In dem Zauberring, den sie bei Chrétien und im *Mb* dem Helden übergibt, könnte eine Erinnerung an ihren ursprünglichen, schon in der Quelle Chrétiens und des *Mb* getilgten Charakter liegen.

Nitze vermutet nun weiter, eine auf den aricischen Dianakultus bezügliche Tradition sei angeknüpft worden an einen gallischen Quellenkult. Der Kultus einer Fluſs- und Quellgöttin war mutmaſslich einst in Gallien allgemein verbreitet; Nitze macht aufmerksam auf eine im Jahre 1887 in Rom ca. 38 km südwestlich von Poitiers in einem Brunnen aufgefundene, nicht vor das 3. Jh. n. Chr. zu datierende Inschrift,[1] in der ein Mann *Sueio(s)* und seine Dienerin *Pontidunna Vouseia* die Quellgottheiten *Caticatona* (= „sehr weiſs"), *Dibona* und *Imona* anrufen.

Dibona ist nach Nitze identisch mit der von Ausonius[2] gefeierten Quellgottheit *Dīvŏna* („*Celtarum lingua fons addite divis*"), dem „*urbis genius*" von Bordeaux; Nitze macht aufmerksam auf das häufige Vorkommen des Stammes *div-* in Fluſsnamen: *La Dive, La Duis, La Dianna, La Divona, L'Andiole* u. a. m. Den Namen *Imona* führt Nicholson auf den gleichen Stamm mit lat. *imus* zurück und übersetzt „*tief wohnend*". Nitze meint nun, diese Quellgöttin *Imona* sei offenbar identisch mit dem bei Guiot-Wolfram 125, 15 genannten Fräulein *Imâne von der Beâfontaine* (d. i. der schönen Quelle). Die Richtigkeit dieser letzteren Identifikation wird sich in der Tat kaum in Zweifel ziehen lassen — eine an einer Quelle befindliche Inschrift aus römischer Zeit könnte ja den Namen erhalten haben —, wenn Nicholsons Lesung und Übersetzung der

---

wer der Aricinischen Diana Dank zu erzeigen und Gelübde zu erfüllen hatte, neben Binden und Votivtafeln ihr vor allem brennende Fackeln oder Lichter darzubringen". S. Roscher, a. a. O. Sp. 1006, 1005.

[1] Publiziert von Jullian, *Rev. celt.* (1898), und dann mit Übersetzung und Kommentar von Edward W. B. Nicholson, *Keltic Researches*, London 1904, 131 ff.

Nicholsons Übersetzung lautet:

For thought's love, ever-continuing Caticatona, to-servants [-of-thine] be flowstrong; since servants [-of-thine] are-going-round. Be gracious, Dibona With-this, goddes kind! with-this, pure-one! with-this, joyous-one! Sueio is-going-round: with-this, maiden continual! his servant Pontidunna [daughter-]of-Vouso(s).

Swell! we-pray: today forthstretch thee, to-this beloved tribute! We-two drink at this thy-one well: thee have-we-loved — forthstretch! Going-roud daily at-midday, "Swell! we-pray: for this tribute, Imona, to-[thy-] servants be outreachi[ng] qu[i]ck.

Jullian bemerkt: „*C'était l'usage dans l'antiquité gréco-romaine, de confier non seulement à des tombes, mais à la mer, aux fleuves et même aux sources des puits les tablettes adressées aux divinités infernales et sur lesquelles les dévots avaient tracé leurs souhaits ou leurs exécrations*".

[2] *Ord. urb. nob.*, 157—62.

in Rede stehenden Inschrift richtig ist; es wäre dann in einem einzelnen Fall der überaus wichtige Nachweis eines Zusammenhanges zwischen einem altheidnischen Quellenkult und einer Gestalt der Artussage gegeben.

Trifft aber jene Voraussetzung zu? Brown in seiner Kritik der Nitzeschen Abhandlung[1] wagt über die in Rede stehende Gleichsetzung von *Imona* und *Imâne* kein Urteil abzugeben, „*till Celtic scholars have passed judgement upon that translation*". Das Urteil, das der Rezensent des *Lit. Zentralbl.* 1905, Sp. 1099 über die Arbeit Nicholsons fällt, lautet aber nicht sehr vertrauenerweckend.[2] Unter diesen Umständen dürfte es sich empfehlen, von dem Argument bei Entscheidung des uns beschäftigenden Problems vorläufig keinen Gebrauch zu machen, bis die Richtigkeit der gegebenen Übersetzung der Inschrift von berufener keltistischer Seite bestätigt wird.

Chréstien berichtet, neben der Quelle befinde sich eine Steinplatte und an dieser sei an einer Kette ein goldenes Becken angebracht; wenn man mit ihm aus der Quelle Wasser schöpfe und es auf die Steinplatte giefse, so breche ein heftiges Gewitter los:

V. 380 La fontainne verras, qui bout,
S'est ele plus froide que marbres.
Onbre li fet li plus biaus arbres,
Qu'onques poïst feire Nature.
An toz tans la fuelle li dure,
385 Qu'il ne la pert soir ne matin,
Et s'i pant uns bacins d'or fin[3]

[1] *Modern Philol.* IX, 117, Anm. 5.

[2] Er erkennt zwar Nicholsons These, dafs die Pikten Kelten waren, als richtig an, spricht aber von der „blühenden Phantasie", mit der er Etymologien von Eigennamen aufstellt, und der „verblüffenden Kenntnis der verschiedenen gallischen Idiome", die der Verf. entwickele.

[3] Ich folge hier der Lesart von *V*, die Foerster in den gr. *Ivain* aufgenommen hat, während er sie später im kl. *Ivain* durch die aller übrigen Hss., *bacins de fer*, ersetzte (V. 385: *Qu'il ne la pert por nul iuer*). Dafs das Becken aus Gold war, ist durch V. 419, wo alle Hss. übereinstimmen, gesichert. Da *V* im Handschriftenstammbaum eine Gruppe für sich bildet, ist ihr Zeugnis dem aller anderen Hss. gleichwertig. Foerster in der Anm. im kl. *Ivain* zu V. 386 beanstandet die Lesart von *V*, weil nicht einzusehen sei, weshalb *a* geändert haben sollte und weil er *soir ne matin* = niemals, wie *V* im V. 385 hat, anderweitig nicht zu belegen vermöge. Aber der Schreiber von *a* könnte das goldene Becken durch ein eisernes ersetzt haben, weil ihm an öffentlichen Orten nur solche bekannt waren. Gegen das zweite Bedenken ist zu sagen, dafs, wenn der Schreiber von *V* hier *soir ne matin* in dem in Rede stehenden Sinne verwandt hat, es doch wohl auch gebräuchlich gewesen sein mufs. Die Vermutung von F. Rechnitz, die F. anführt: der Dichter habe, indem er den Hirten das in Wirklichkeit goldene Becken als ein eisernes bezeichnen läfst, die Rohheit und Unwissenheit des Waldmenschen kennzeichnen wollen, der Gold und Eisen nicht unterscheiden könne, scheint mir Düftelei; der Leser weifs ja noch gar nicht, dafs das Becken von Gold ist, er kann also einen solchen Schlufs auf die Unwissenheit des Hirten aus seiner Äufserung nicht machen. Natürlich könnte aber auch die Lesart *de fer* ursprünglich sein, und einfach ein Versehen Chrétiens selbst vorliegen, das *V* korrigierte.

A une si longue chaainne,
Qui dure jusqu'an la fontainne.
Lez la fontainne troveras
390 Un perron tel, con tu verras
. . . .
Et d'autre part une chapele
Petite, mes ele est mout bele.
395 S'au bacin viaus de l'eve prandre
Et desor le perron espandre,
La verras une tel tanpeste,
Qu'an cest bois ne remandra beste,
Chevriaus ne dains ne cers ne pors,
400 Nes li oisel s'an istront fors;
Car tu verras si foudroiier,
Vanter et arbres peçoiier,
Plovoir, toner et espartir,
Que, se tu t'an puez departir
405 Sanz grant enui et sanz pesance,
Tu seras de meillor cheance
Que chevaliers, qui i fust onques.

Nach V. 413 ist der Baum eine Fichte, das *perron* besteht aus einem Edelstein (*une esmeraude*), es ist mit vier funkelnden Rubinen geschmückt und durchbohrt „*come une boz*".

Nitze[1] betont, dafs hiernach nicht die Berührung der Quelle, sondern das Ausgiefsen von Wasser auf die neben ihr befindliche Steinplatte das Gewitter erzeugt, und er weist hin auf einen im alten Rom bestehenden Brauch, um bei anhaltender Dürre Regen zu bewirken: ein aufserhalb der *porta Capena* liegender Stein, der sog. *lapis manalis*, wurde in feierlicher Prozession in die Stadt gezogen; er war vermutlich in Form eines Kruges ausgehöhlt, und aus dieser Höhlung wurde Wasser vergossen, „offenbar zu dem Zwecke, um durch diese dramatische Wiedergabe des Regens diesen selbst in natura gleichsam aus dem Himmel, d. i. Jupiter, herauszulocken".[2] N. erblickt darin ein weiteres Anzeichen, „*that the Yvain embodies a nature cult*".

„The mere existence of the Dibona cult, the frequent occurrence of such names as Divonne, etc., the fact that the inhabitants of Gaul worshipped Diana, the precise reference to her worship at Evreux in 1080 [diese Meinung ist nach dem oben S. 101, Anm. 5 Bemerkten irrig], and earlier at Trèves, the inscriptions bearing her name and its phonetic similarity to Dibona, besides the resemblance of cult — this, it seems to me, is ample testimony to estimate the approximate basis of Crestien's fountain-tale. It sprang from a nature-cult of the kind celebrated on the Roman tablet or of that elaborated in the Diana myth. So much our evidence seems to prove, and I do not see how circum-

[1] *Mod. Philol.* VII, 150 f.
[2] Roscher, a. a. O. II, 1. Abt., Sp. 658.

stantial evidence, and our evidence on the Yvain has never been other than circumstantial, can prove more."[1]

N. verweist ferner auf die Identifikation Dianas mit der *Lady of the Lake* im *Prosa-Lancelot* und auf die Verwandtschaft zwischen Lunete und Niniane im *Livre d'Artus*, die Dianas und Ninianes im *Merlin*.[2]

Die nachher zu besprechende Untersuchung Settegasts über die Beziehungen des *Ivain* zum Kybelemythus kennt N. zwar nur erst aus dem Referat in der *Zs. f. rom. Phil.* 32 (1908), 816, wenn er aber eine Parallele zu der mit Vögeln besetzten Fichte im *Ivain* in der Fichte findet, welche im ägyptischen Osirismythus den Osiris verkörpert, und in der dem Attis heiligen Fichte, die bei dessen Feste in Rom gefällt und eingeholt wurde, und wenn er auf die Tatsache hinweist, daſs in einem Grabe zu How eine das Grab des Osiris überschattende — diesem gleichfalls heilige — Tamariske abgebildet ist, in deren Zweigen ein Vogel sitzt mit der Beischrift: „die Seele des Osiris",[3] so ist er wohl schon durch die Settegastsche These beeinfluſst.

Nitze denkt sich die Entwicklung der im *Ivain* vorliegenden Quellengeschichten danach folgendermaſsen[4]:

a) Ein galloromanischer Quellenkult, der vermutlich mit einem heiligen Baume oder Haine verknüpft war.

b) Ein ätiologischer Mythus, der auf diesem Kult beruhte und wahrscheinlich beeinfluſst war durch einen römischen Mythus, der eine der Erzählung von der aricischen Diana ähnliche Form hatte.

c) Die Kombination dieses Themas mit dem keltischen *fairy-mistress*-Motive, vielleicht veranlaſst durch die Episode des Kampfes um die Dame [in der keltischen Sage], vollzogen mutmaſslich durch die *conteurs* des 12. Jhs., zu denen Chrétien selbst gehörte.

d) Chrétiens Umsetzung dieses Stoffes in die Terminologie seiner Zeit, Betonung des psychologischen Moments.

Ich glaube nun, daſs diese Nitzesche Theorie, insoweit sie wesentliche Elemente des Ivainstoffes ableitet aus dem Kultus der aricischen Diana, eine erhebliche Wahrscheinlichkeit für sich hat. Die Übereinstimmungen sind m. E. zu auffällig, als daſs sie durch reinen Zufall erklärt werden könnten. Wir haben hier wie dort einen Wald, bezw. einen Hain, in dem eine Überirdische — Fee, bezw. Göttin — wohnt, eine wunderbare oder heilige Quelle, die sich in diesem Walde befindet, eine Quellenfee, bezw. Quellnymphe (Egeria, identifiziert mit Diana, wofern nicht schon in der römischen

---

[1] A. a. O. S. 154 f.

[2] *Prosa Lancelot*, ed. 1520, fol. 2d, G. Paris und Ulrich, *Merlin* I, p. LXVIII; II, p. 145; Sommer, *Merlin*, p. 222; Löseth, *Tristan en prose*, p. 374.

[3] A. a. O. S. 159.

[4] *Mod. Phil.* VII, 160.

Sage Diana selbst als die Herrin der heiligen Quelle zu denken ist), eine zu der Überirdischen in nächster Beziehung stehende, in dem Wald als Herrscher fungierende männliche Persönlichkeit — der *Rex Nemorensis*; der Gatte der Fee, *Esclados* —, die durch eine besondere Handlung von Eindringlingen zum Kampfe herausgefordert wird — Ausgiefsen von Wasser der Quelle auf die Steinplatte; Abbrechen eines Zweiges —, und deren Stelle der Eindringling, wenn er den Kampf siegreich besteht, einnimmt; ein überirdisches Waldwesen, das zu der Überirdischen in naher Beziehung steht — der riesige Hirt, der eine Kreatur der Fee ist; Silvanus im Dianamythus —; Tiere aller Art, die in dem Walde weilen — zwar nicht im aricischen Hain, aber in den Hainen der Diana, wie sie sich der Mythus vorstellte.

Dafs die Erzählung von dem Kultus der römischen Göttin im Hain von Aricia in mittelalterlicher Sagendichtung notwendig zu einem Feenmärchen werden mufste, stellte schon Miss Paton fest[1]:

„The story of the mysterious bough and the priest who awaits his slayer by the Arician lake, whatever the original significance may have been, would, if it were translated into mediaeval thought, necessarily become the adventure of a knight, who, after performing some special deed of valor for which he was destined, had to fight with the defender of a magic castle and if victorious take his place; and the goddess whose shrine the *rex nemorensis* guarded would become the fairy mistress of the castle.“

Die Art und Weise, wie alle diese Elemente sich mit den übrigen im *Ivain* vorliegenden verbanden, die stufenweise Entwicklung der Sage, mufs freilich, wenn wir die Ergebnisse von Nitzes Untersuchung mit denen der Arbeiten Browns und Settegasts vereinigen wollen, eine wesentlich andere gewesen sein, als Miss Paton und Nitze annehmen. Direkter Übergang in die französische Artusdichtung kann dann nicht stattgefunden haben, — Verwertung der Dianatradition erst durch Chrétien ist schon dadurch ausgeschlossen, dafs ja das nicht auf Chrétien beruhende Mabinogi hier mit diesem übereinstimmt; vielmehr wird zwischen der antiken Tradition und ihrer Einführung in die französische Artusdichtung eine irische Zwischenstufe anzusetzen sein: der römische Kultgebrauch erzeugte ein keltisches Feenmärchen, das, mit einem anderen Feenmärchen kombiniert, ins Ritterliche umgedeutet wurde. Hierüber wird später zu handeln sein.

Das Hauptbedenken, das gegen Nitzes Ableitung der Quellenepisode aus dem Kult der aricischen Diana geltend gemacht werden kann, ist natürlich dieses, dafs sich schwer einsehen läfst, wie die Kenntnis von den Bräuchen jenes Kultes, von dem Hain zu Nemi und der Quelle Egeria, den mittelalterlichen Geschichtenerzählern und Dichtern, die an der Gestaltung des Ivainstoffes beteiligt waren,

---

[1] A. a. O. S. 275.

zugeflossen sein kann. Nitze selbst ist auf diese wichtige Frage nicht näher eingegangen.

Zwei Möglichkeiten scheinen sich mir zunächst darzubieten:

1. Die Überführung erfolgte auf mündlichem Wege. Da der Dianakult, wie schon bemerkt, in Gallien und auch in Britannien lange fortlebte und die römische Göttin hier mit einheimischen Göttinnen identifiziert wurde, so mag im Anschlufs an ein Quellenheiligtum eine ausführliche kultliche Dianatradition sich gebildet haben, welche auch von dem Brauche zu Aricia wufste, und aus ihr mag die Überlieferung in das Stoffgebiet der keltischen Geschichtenerzähler übergegangen sein.

2. Die Vermittlung vollzog sich auf literarischem Wege: der aricische Kult war bei einem nicht erhaltenen antiken Mythographen beschrieben, der aufserdem Angaben über Diana und die in Bezug auf sie bestehenden Vorstellungen enthielt. Ein irischer Geistlicher machte einem *file*, einem Geschichtenerzähler, von dem Inhalt des Textes Mitteilung, und dieser verwertete ihn nun dichterisch, gestaltete ihn, mit anderen Elementen verbunden, zum Märchen aus. Gegen Ableitung der mittelalterlichen Sage aus der oben zitierten Strabostelle oder der Stelle im Kommentar des Servius scheint zu sprechen, dafs in der ersteren von der Herausforderung durch den abgebrochenen Zweig, in der letzteren von der Quelle der Egeria im Dianahaine keine Rede ist, und gerade diese scheint mir, wenn man die Quellenepisode des *Ivain* aus dem Kult der aricischen Diana ableiten will, schwer entbehrlich; immerhin dürfte vielleicht eine Kombination beider Stellen durch einen gelehrten Iren nicht aufser dem Bereich der Möglichkeit liegen. Fälle, wo Abhängigkeit irischer Sage von klassischer Dichtung nachgewiesen oder doch wahrscheinlich ist, s. unten.

Dafs durch beide Möglichkeiten, die mündliche und die literarische Vermittlung, das Fortleben des alten Kultbrauches in mittelalterlicher Dichtung sich erklären läfst, wird sich nicht bestreiten lassen. Welche von beiden aber die gröfsere Wahrscheinlichkeit für sich hat, und ob die Art und Weise der Vermittlung, je nachdem die eine oder die andere Möglichkeit das Richtige treffen sollte, wirklich die angenommene war oder ob dieselbe nicht doch in ganz anderer Weise erfolgt ist, darüber kann m. E. kaum etwas ausgesagt werden.

Miss Louise B. Morgan[1] in ihrer Untersuchung über die Herkunft des Quellenmotivs im *Ivain* wendet gegen Nitzes Hypothese ein, dafs in dem Mythus die Quelle und das Unwetter, das durch ihre Berührung hervorgerufen wird, fehle, ferner, dafs kein Zeugnis für „*the survival of the Roman custom in the north*“ vorliege: „*There*

---

[1] *The source of the Fountain-Story in the Yvain, Mod. Philol.* VI (1909), 331—41.

is little likelihood that Chrestien took his material from this myth which is so far removed from him, and which cannot be proved to have survived in a northern form".

Was aber den ersten Punkt betrifft, so liegt das Quellenmotiv allerdings in der im Hain der Diana von Aricia befindlichen Quelle der Egeria vor, die Nitze freilich nur mehr nebenbei erwähnt; und wenn deren Berührung nicht, wie die Berührung der Quelle im *Ivain*, Unwetter erzeugt, so ist es doch klar, daſs die Tradition von einer solchen Quelle später leicht auf die im Hain der Göttin befindliche Quelle übertragen werden konnte. Was den zweiten Einwand betrifft, so macht das Fehlen eines Zeugnisses dafür, daſs die Kunde von dem Kult der aricischen Diana nach dem Norden gelangt war, ja allerdings Schwierigkeit, aber nach dem eben über die bestehenden Übertragungsmöglichkeiten Gesagten kann dies Bedenken, das ein *argumentum ex silentio* darstellt, doch nicht als ausschlaggebend anerkannt werden. Daſs erst Chrétien selbst oder ein anderer französischer *conteur* des 12. Jhs. die Tradition über den aricischen Kult benutzt haben sollte, wie allerdings Nitze annimmt, ist natürlich ganz unwahrscheinlich und überdies, wie bereits bemerkt, soweit Chrétien in Betracht kommt, schon durch das Mabinogi ausgeschlossen.

Brown hat zu Nitzes Theorie in seiner letzten Ivainstudie,[1] 1911, Stellung genommen, äuſsert sich hier aber sehr skeptisch.

Indessen wendet er sich einerseits nur gegen die weitergehende Hypothese Nitzes, wonach „*a great portion of the vast Arthurian complex has its roots in the ceremonies of agrarian cults*", die auch mir vorläufig sehr gewagt erscheint, und andererseits gegen Argumente Nitzes, die ich gleichfalls nicht gutheiſsen kann und oben in die Liste der Parallelen zwischen dem antiken Kult und dem *Ivain* gar nicht aufgenommen habe.

Was die Gleichstellung von „*La Diana*" und *Laudine* betrifft, so hat, wie schon bemerkt, Nitze selbst die erstere in seinem zweiten Artikel zurückgenommen; die Tatsache, daſs *Lunette* Dim. von *Luna* ist, verdient im Hinblick auf die Übereinstimmung der Quellenepisode gerade mit den Hauptmomenten eines Dianakultes gewiſs Beachtung, aber ich möchte auch auf diesen Namen kein Gewicht legen, wie ich schon oben ausgesprochen habe.

Ebenso halte ich die Deutung, die Nitze Arthurs Ankunft an der Quelle am St. Johannistage — „*Midsummer Day*" —, Ivains Eintreffen daselbst am Nachmittage und der geplanten Verbrennung Lunetes gibt, für allzu gewagt.

Aber die oben S. 102 festgelegten Parallelen bleiben doch bestehen, und diese sind eigenartig genug, um meines Dafürhaltens einen Zusammenhang zwischen dem Kult von Aricia und der Quellenepisode sehr wahrscheinlich zu machen. Auf diese geht Brown aber nicht ein.

[1] *Chrétien's „Yvain", Mod. Phil.* IX, 116 ff.

Brown lehnt auch Nitzes These nicht schlechthin ab; er ist sich bewufst, dafs seine Ausstellungen „*do not prove the incorrectness of his general view*“. Aber er meint, sie zeigten doch, wie schwierig es sei, „*to go behind the Serglige Conculaind and the Tochmarc Emere in quest of the ultimate source of the theme*“.[1]

---

[1] Miss Paton, *Studies* S. 275, will aus dem aricischen Kult auch ableiten die Gawanepisoden bei Wolfram, *Parzival* XII, V. 540 ff., und in der *Crône* V. 21128 ff., begnügt sich aber mit einem Verweis und äufsert sich über beide Geschichten nicht. Der Inhalt der beiden Episoden sei hier kurz resümiert:

Parzival: Orgeluse will an König Gramoflanz, der ihren Geliebten Cidegast erschlug, Rache nehmen. Sie fordert deshalb Gâwân auf, ihr einen Kranz zu gewinnen von dem Reise eines bestimmten Baumes in Clinchors Wald, der aus Tamarisken und Brasilholzbäumen besteht; dann solle ihm auch ihre Minne zuteil werden. G. verspricht, das Reis zu brechen, und sollte es auch sein Tod sein. Auf dem Wege zu dem Baume, den Orgeluse selbst ihm zeigt, stürzt er bei *Li gweiz prelljus* (= *Li guez perillous*) in den Flufs Sabins, aus dem er sich nur mit Mühe herausarbeitet. Er holt nun das Reis, das er als Kranz auf seinen Helm flicht, da erscheint der König Gramoflanz, der Gâwân zur Rede stellt: es wird ein Zweikampf zu Joflanze vereinbart. G. kehrt zu Orgeluse zurück und reitet mit ihr nach *Schatel merveil*, wo das Beilager der beiden vollzogen wird. XIV, V. 721 ff. kommt Parzival zu Joflanze dem Gâwân zuvor und besiegt den Gramoflanz, der Zweikampf zwischen diesem und G. findet nicht mehr statt, beide versöhnen sich.

Crône: Eine Maid Mancipelle fordert Gawein auf, für ihre alternde Herrin auf einem benachbarten Anger, der mit bunten Blumen bedeckt ist, einen Kranz zu holen, aufserdem solle er von vier Blumen, die von einem Bach umflossen für sich stehen, eine holen, damit sie ihre Herrin wieder jung mache. G. ist bereit, den Wunsch der Dame zu erfüllen, obgleich er hört, dafs von dem Anger noch nie einer zurückgekehrt sei. Auf dem Wege dahin mufs er zu Pferde einen breiten Flufs durchschwimmen, er flicht auf dem Anger zwei Kränze und pflückt zwei von den vier Blumen. Ein Ritter — es ist Giremelanz — kommt über die Heide angesprengt, der mit ihm kämpfen will. Gawein nimmt die Herausforderung an, der begonnene Zweikampf wird aber abgebrochen, um nach 14 Tagen fortgesetzt zu werden. G. kehrt mit den Blumen zurück.

Beide Episoden gehen offenbar auf die gleiche französische Quelle zurück, und die Version Wolframs, die an Stelle des Blumenkranzes noch den vom Baume gebrochenen Zweig hat, könnte die ursprünglichere sein. Dafs die Geschichte in der Tat aus dem Dianakult stammt, halte ich wohl für möglich, wenn auch das Motiv der Stellvertretung hier fehlt.

Miss Paton weist noch auf folgende Parallelen zwischen dem antiken Dianamythus und keltischer Sage hin:

1. Die aricische Diana war, wie wir schon sahen, auch Geburtsgöttin — im *Vulgata-Merlin* begabt Diana ein Kind und spielt so die Rolle der römischen Parzen und der spätern Feen. 2. In der antiken Sage zürnt Diana dem Oeneus, weil er anderen Göttern geopfert, sie aber übergangen hat, sie sendet deshalb den kalydonischen Eber ins Land; — vgl. das Motiv von der Fee, die, weil man sie übergangen hat, den, der ihr die Kränkung angetan, ihren Zorn fühlen läfst. 3. Nach einer Version des Endymionmythus, Cicero, *Tusc. Disp.* I, 92, ist es nicht Zeus, sondern Diana selbst, die den Endymion in der Höhle des Berges Latmos einschläfert: „*Luna ... a qua* [*Endymion*] *consopitus putatur ut eum dormientem oscularetur*“; — vgl. den magischen Schlummer, in den Feen der keltischen Sage Sterbliche, die sie für sich gewinnen wollen, versetzen.

---

5. Die Theorie Settegasts.

Wie Nitze, so will auch F. Settegast[1] wesentliche Elemente der dem *Ivain* zugrunde liegenden Sage aus antiker Quelle ableiten, nämlich aus der Mysteriensage von Kybele und Attis.

Wenn ich auch oft nicht in der Lage bin, den Ideen Settegasts beizustimmen, am wenigsten seinen überaus gewagten Namendeutungen, so glaube ich doch, dafs er im vorliegenden Falle vollkommen richtig gesehen hat und dafs seine These alle Beachtung verdient, obgleich die Ivainforschung auch von ihr bisher kaum Notiz genommen hat.

Settegast setzt Laudine = Kybele, Ivain = Attis.

Der Gedanke, einen französischen Ritterroman des 12. Jhs. aus einer antiken Mysteriensage zu erklären, sieht freilich auf den ersten Blick seltsam und unwahrscheinlich genug aus. Indessen werden die im folgenden zu gebenden Darlegungen, denke ich, die Sache rasch in ein anderes Licht rücken: die Übereinstimmungen sind ohne Frage sehr spezielle, und die weite Kluft zwischen der römischen Kaiserzeit und der französischen Ritterdichtung des 12. Jhs. wird überbrückt durch die in eine sehr frühe Zeit zurückreichende irische Sagendichtung, deren tiefgehenden Einflufs auf die Artusdichtung die Forschungen der jüngsten Zeit immer deutlicher hervortreten lassen.

Die folgende Darstellung der antiken Mysteriensage beruht wieder nicht nur auf den von Settegast gegebenen Nachweisen, sondern, wie die des aricischen Dianakultes im vorausgehenden Kapitel, auf eigenem Studium der Quellen, aus denen ich Settegasts Angaben, wo mir noch gröfsere Ausführlichkeit wünschenswert scheint, ergänze.[2]

Der Kultus der grofsen Göttermutter war in Phrygien zu Hause, er wanderte von da nach Griechenland und Rom — er wurde hier eingeführt auf den Rat der sibyllinischen Bücher i. J. 204 v. Chr. — und dann weiter nach Afrika, Spanien, Portugal, Gallien, Deutschland,[3] wo überall auf ihn bezügliche Inschriften gefunden worden sind; gerade in Gallien hat sich ihrer eine beträchtliche Anzahl

---

[1] *Antike Elemente im altfranzösischen Merowingercyklus*, Leipzig 1907, S. 60: *Anhang über eine Quelle des Chevalier au Lion*, und derselbe in der erst kurz vor dem Abschlufs der vorliegenden Arbeit erschienenen Studie: *Das Polyphemmärchen in altfranzösischen Gedichten. Eine folkloristische-literargeschichtliche Untersuchung*, Leipzig 1917, S. 62 ff.: *Das Polyphemmärchen und Crestien's „Chevalier au Lion"*.

[2] S. über die Sage jetzt besonders die treffliche Schrift von Hugo Hepding, *Attis, seine Mysterien und sein Kult*, Giefsen 1903 (*Religionsgesch. Versuche und Vorarbeiten*, hgg. von Dietrich u. Wünsch, B. 1).

[3] J. Grimm, *Deutsche Mythol.*, 4. Aufl. bes. von E. H. Meyer, I (1875), 210 f. weist hin auf die Ähnlichkeit des Kultus der Nerthus mit dem der phrygischen Göttermutter.

erhalten.[1] Die Blüte des phrygischen Kults fällt in die zweite Hälfte des 2. Jhs. und ins 3. Jh. n. Chr.[2] Anfang des 3. Jhs. war der Kybelekult in der *Gallia Narbonensis* so verbreitet, daſs eine Taurobolie offiziell im Namen der ganzen Provinz gefeiert wurde.[3]

„Die phrygische Mutter, eine Verkörperung der lebenerzeugenden Kraft der Natur, die Hüterin und Pflegerin der Pflanzen und Thiere, steht schon nach der phrygischen Sage den Fluſsgottheiten und Nymphen nahe, wie sie denn auch als Mutter einer Fluſsnymphe bezeichnet wird.“[4] „Vorzugsweise übt sie auf Bergen und in Wäldern, wo das Naturleben frei waltet, ihre Herrschaft und heiſst deshalb ὀρεία μήτηρ.“[5] „Das feuchte Element gehört als Bedingung der Fruchtbarkeit zum Wesen der Göttermutter.“[6] „Als Symbol nie versiegender Lebenskraft war ihr der immergrüne Baum heilig, die Fichte oder Pinie.“ „Die Gottheiten der unheimlichen Wälder, wie Pan, sind ihre Gefährten; Löwen, Bären und andere Tiere des Waldes stehen in ihrem Schutz.“[7]

Sie sendet Winde, Unwetter und fruchtbaren Regen. Möglicherweise war sie ursprünglich identisch mit Rheia, jedenfalls wurde sie seit dem 5. Jh. ihr oft gleichgestellt. Rheia aber wird im Altertum meist von ῥέω abgeleitet, und Gruppe vermutet, ihr Name sei ursprünglich Bezeichnung des schon oben S. 106 erwähnten *lapis manalis* zu Rom, des „Regensteines“, gewesen.[8]

Apollonius (3. Jh. v. Chr.), *Argon.* 1, 1140 schildert ihre Wundermacht mit den Worten: „Eine Fülle von Früchten ergoſs sich von den Bäumen hernieder, die Erde lieſs vor ihren Füſsen Blumen emporsprieſsen, die wilden Tiere verlieſsen ihre Schlupfwinkel und kamen schweifwedelnd heran, und aus dem sonst dürren Dindymongebirge quollen reiche Wasserströme hervor.“[9] „Im Brausen des Waldes, in den Schauern der Wildnis tut sie ihre Nähe kund und versetzt, wie andere Gottheiten der Fluren, die Begegnenden ... in Wahnsinn ..., der in den Mythen auch auf sie selbst übertragen wird ... Ebenso befreit sie aber auch vom Wahnsinn ... und anderen Krankheiten ... als ἰατρίνη ... und verleiht auch ihren Kultdienerinnen eine geheimnisvolle Heilkraft.“[10]

---

[1] Roscher, *Lexikon* II, 1, Sp. 1672. — J. G. Frazer, *Adonis, Attis, Osiris. Studies in the History of Oriental religion, sec. ed.*, London 1907, S. 250. Nach C. H. Moore, *The distribution of oriental cults in the Gauls and the Germanies, Transact. and Proceed. of the Americ. Philol. Assoc.* 38 (1907), 109 beläuft sich die Zahl der in Gallien und Germanien entdeckten, den Kybele-Attis-Kult betreffenden Inschriften auf 79. S. auch Toutain, *Les Cultes païens dans l'empire romain* I, 104.

[2] Toutain S. 112.

[3] Ib. S. 114.

[4] Settegast, a. a. O. S. 32.

[5] Roscher, a. a. O. Sp. 1641.

[6] Ib. Sp. 1640.

[7] O. Gruppe, *Griech. Mythol. u. Religionsgesch.* II, 1537.

[8] A. a. O. 1524.

[9] Ib. Sp. 1539.

[10] Roscher, a. a. O. Sp. 1641.

Verbunden ist mit ihr der Mythus von dem Hirten Attis, einer Gottheit der im Winter ersterbenden, im Frühling wieder auflebenden Vegetation. Ovid, *Fast.* 4, 223 erzählt: „Attis, ein phrygischer Jüngling, fesselte durch seine Schönheit die Kybele. Sie wollte ihn für sich, zum Dienst ihres Tempels behalten, und er mufste ihr Keuschheit und Treue geloben. Aber er brach sein Wort mit der Nymphe Sagaritis. Die Göttin tötete im Zorn die Nymphe, Attis eilt wahnsinnig auf die Höhe des Dindymongebirges und verstümmelt sich zur Strafe für seinen Fehltritt.“ [1]

Nach Julian, *Orat. V in Mat. D.*, war es der Löwe, der auf Veranlassung des Corybas oder Helios, des Mitherrschers der Göttermutter, diese von dem Fehltritt des Attis in Kenntnis setzte. [2]

Der Wahnsinn des Attis ist als Strafe gefafst, die Kybele wegen seines Treubruchs über ihn verhängt. Nach seiner Entmannung kehrt Attis zu der Göttin zurück und bleibt nun bei ihr. [3]

„... Löwen (einer, oder in der Regel zwei; zuweilen auch mehr) bilden die stehende Begleitung der Göttermutter; es gibt nur sehr wenig antike Bildwerke derselben, denen das Tier fehlt.“ [4] Die Statue im grofsen Zirkus zu Rom stellte sie auf einem Löwen reitend dar.

Settegast findet hier nun folgende Parallelen zum *Ivain*, die ich, ziffernmäfsig geordnet, unter gelegentlicher Beifügung weiterer Belegstellen vereinige:

1. Laudines Burg mitten im wilden Walde — Kybele mit Vorliebe im wilden Bergwald hausend. [5] „In den Höhlen des Gebirges befanden sich die ältesten Heiligtümer der Göttin ... Fichtenhaine umgaben den heiligen Ort und vertraten in älterer Zeit die Stelle eines Tempels.“ [6]

2. Der Wald von Breceliande ist bei Chrétien mit wilden Stieren, im *Mb* mit *„mille animaux sauvages“* bevölkert [7] — die Göttin hegt und pflegt die wilden Tiere des Waldes, unter denen ihr der Löwe vor allem lieb ist; bezüglich des Stieres verweist Settegast darauf, dafs der Stier das der Göttermutter geweihte Tier

---

[1] Roscher I, 1, Sp. 716.

[2] S. den Urtext bei Settegast S. 76, Anm. 1.

[3] Roscher I, 1, Sp. 716.

[4] Settegast S. 37.

[5] S. Catull no. LXIII, V. 3: ... *opaca, silvis redimita loca deae.* Ovid, *Met.* X, 687: *Templa, deum Matri, quae quondam clarus Echion Fecerat ex uoto, nemorosis abdita siluis* ...; s. ferner die Schilderung eines Kybeleheiligtums bei Claudian, *De raptu Proserpinae* I, 202 ff.: *His sedes augusta deae templique colendi Religiosa silex, densis quam pinus obumbrat Frondibus, et nulla lucos agitante procella Stridula coniferis modulatur carmina ramis.*

[6] Hepding, *Attis*, S. 124.

[7] Settegast spricht hier von „Bären, Löwen, Leoparden“, die allerdings in einigen Chrétienhss. erwähnt werden, im Archetypus kann aber nur von Stieren die Rede gewesen sein, s. darüber unten Abschnitt II.

war, das Stieropfer bildete einen wesentlichen Teil des Kybeledienstes.[1]

3. In der oben S. 84 ff. besprochenen Iblisepisode im deutschen *Lanzelet*, welche auch nach Foerster der Quellenepisode im *Ivain* entspricht, finden wir an Stelle des wilden Waldes des *Ivain* einen herrlichen, parkartigen Wald, voll des köstlichsten Obstes und der schönsten Blumen, eine Art Paradiesgarten (nach den Darlegungen von Brown, welche S. hier nicht berücksichtigt, kann es nicht zweifelhaft sein, dafs die Quellenlandschaft des *Ivain* in der Tat den glücklichen Gefilden der keltischen Sage entspricht). — S. verweist auf die oben S. 113 aus Apollonius angeführte Stelle, die Kybele als Vegetationsgöttin feiert.

4. Die immergrüne Fichte im *Ivain*, welche die Quelle beschattet und ganz mit Vögeln bedeckt ist:

> 460 Vi sor le pin tant amassez
> Oisiaus (s'est, qui croire m'an vuelle),
> Qu'il n'i paroit branche ne fuelle,
> Que tot ne fust covert d'oisiaus . . .

— die heilige Fichte (oder Pinie) im Kybeledienst, deren Zweige bei dem Fest der Göttin mit Vögeln besetzt wurden.[2] Die Fichte galt als eine Verkörperung des Attis (d. h. der unversiegbaren Vegetationskraft der Natur), und bei dem Feste, das, wie bei den Phrygern, so noch bei den Römern der Kaiserzeit zu Ehren der Göttermutter und ihres Geliebten im Frühling gefeiert zu werden pflegte, wurde die heilige Fichte gefällt und in feierlichem Zuge der Priester auf das Heiligtum der Göttin getragen. Das bei Roscher II, 1, 1671 abgebildete Taurobolien-Altarrelief zeigt links die Göttermutter auf ihrem von zwei Löwen gezogenen Wagen, rechts eine Pinie, in deren Zweigen ein Vogel sitzt, und daneben Attis in lauschender Stellung, die Hand am Ohre.

5. Der häfsliche, riesenhafte Waldschrat, der den abenteuernden Rittern den Weg zur Quelle zeigt, der also zur Herrin der Quelle in Beziehung stehen müsse, — Pan, der mit der Göttermutter in Verbindung gebracht wird: Pindar nennt ihn den Begleiter der grofsen Mutter, *Pyth.* 3, 77. Settegast erinnert daran, dafs ja auch Pan ein Gott der Hirten und Herden ist, welch letztere er hütet, aber auch in Schrecken setzt — „panischer Schrecken"! —, womit zu vergleichen ist, dafs auch der Waldmann des Quellenabenteuers die von ihm gehüteten Tiere in Schrecken setzt, indem er ein Tier, das er gerade zu fassen bekommt, heftig an den Hörnern zusammenprefst. Dies flöfst den anderen Tiere solche Angst ein, dafs sie sich zitternd um ihn versammeln, als wollten sie ihn um Gnade anflehen (*Ivain* V. 346—51).

[1] Ein zu Silurnum in Britannien gefundener Stein zeigt die Göttermutter stehend auf dem Rücken eines Stieres, s. Toutain I, 77.

[2] Roscher I, 1, 721.

S. weist ferner hin auf die „häfsliche, halb menschliche, halb tierische Gestalt“ des Pan, der ausdrücklich „struppig“ genannt wird. Wenn der Waldschrat dem Ritter den Weg zu der wunderbaren Quelle zeigt, so merkt S. an, dafs Pan „ein Gott der Wege und Stege und Geleitsgott ist.“ [1]

6. Die Wunderquelle, deren Wasser, auf die bei der Quelle befindliche Steinplatte gegossen, Gewitter erzeugt, — Kybeles Beziehung zum „feuchten Element“, s. o., ihre Eigenschaft, Regen und Gewitter zu senden. Bei Ovid, *Met.* 14, 542 ruft sie Gewittersturm verbunden mit Hagelschlag hervor, um einen Brand der aus Fichtenholz gezimmerten Schiffe — der *pinea texta* — zu löschen, d. h. also, um das Holz der ihr heiligen Fichte vor frevlerischem Angriff zu schützen:

> Intonuit dicente Dea; tonitrumque secuti
> Cum saliente graves ceciderunt grandine nimbi.

Ebenso wird im *Ivain* Berührung der Quelle von der Fee — dafs Laudine ursprünglich eine solche war, kann nicht zweifelhaft sein, s. S. 91 f. — mit Gewitter und Hagelschlag bestraft.

Eine bestimmte, der Kybele heilige Quelle ist nun freilich nicht nachzuweisen. Da aber die Göttermutter später mit Demeter zusammengeworfen wurde, [2] so vermutet Settegast, die Wunderquelle möge in letzter Linie zurückzuführen sein auf die der Demeter heiligen Bäche zwischen Eleusis und Athen: „Diese Bäche wurden und werden noch aus verschiedenen Quellen gespeist, die durch unterirdische vulkanische Einwirkungen hervorgebracht sind und von denen erzählt wird, dafs sie bei Sturm und Gewitter viel stärker wallen und sich (obwohl kalt) wie kochendes Wasser heben, wobei sie kleine Steine auswerfen, von denen ihr Rand ganz bedeckt ist, = die Ῥειτοί der Alten, in denen die Mysten der Demeter Waschungen vornahmen.“ S. meint, diese durch die eleusinischen Mysterien in Gallien bekannt gewordene Quelle — es handelt sich aber doch vielmehr um zwei Quellen — sei mit einer Quelle der Bretagne vermengt worden. Er hebt den antiken Charakter des auf Marmorsäulen ruhenden Altars hervor, der sich nach der Schilderung des Thomas Cantimprensis († 1263) über der bretonischen Regenquelle erhebt (S. 68).

Nitzes Ableitung des Namens *Lunete* von *Luna* tritt er wegen der Verbindung der Göttermutter mit Sonne und Mond bei. Er verweist auf die Erzählung des Diodor, wonach Kybele mit Hyperion den Sonnengott und die Mondgöttin, Helios und Selene, erzeugte, weshalb sie auf den Gemmen und Münzen mit Sonne und Mond dargestellt wird.

Mir scheint indessen die Beziehung der Demeterquellen zu der Wunderquelle im *Ivain* doch allzu problematisch, und ich möchte

---

[1] Preller I, 584.
[2] So Euripides, *Helen.* 1301 ff.

sie, ebenso wie die Nitzesche Deutung des Namens *Lunete*, über die ich mich schon oben S. 103 geäufsert habe, aus den Übereinstimmungen zwischen *Ivain* und der Kybelesage, die für die Ableitung des ersteren aus letzterer in Betracht kommen, lieber ausscheiden.

Das gleiche gilt von einer weiteren Parallele zwischen *Ivain* und Kybeledienst, die Settegast nachweisen zu können glaubt: sie betrifft die Episode vom *Chastel de Pesme Aventure*, *Ivain* V. 5256ff.:

Ivain mufs hier kämpfen gegen zwei Dienstmannen des Schlofsherrn, Söhne einer Frau und eines Wassermannes (*netun*), von denen gesagt wird, sie seien von den Schultern bis zu den Knien bewaffnet gewesen, dagegen seien der Kopf und die Beine von den Knien ab unbedeckt gewesen, in ihren Händen hätten sie leichte, runde Schilde gehalten.[1]

S. weist darauf hin, dafs diese Bewaffnung völlig der der Kureten entspreche, der stehenden Begleiter der Göttermutter, und dafs nach antiker Sage auch sie aus dem feuchten Element entstammten: sie waren nach Ovid, *Met.* 4, 282 *largo sati ab imbri*, nach Tzetzes Söhne des Apollon und der Nymphe Danais.

„Das Gesicht derselben ist auf den zahlreichen Abbildungen, die uns das Altertum hinterlassen hat (vgl. Roscher in dem schon mehrfach zitierten Kuretenartikel seines Lexikons) stets unbedeckt, ganz wie bei Crestien das Gesicht („*vout*") der Gegner Ivains. Der Kopf erscheint zwar zuweilen mit einem leichten Helm bedeckt; aber das ist nicht ihre ursprüngliche und eigentümliche Kopfbedeckung; diese besteht vielmehr in einem, orientalischer Sitte entsprechenden turbanartigen Kopfputz (Roscher a. a. O., Sp. 1607), der natürlich keine eigentliche Bewaffnung darstellt; ihr Kopf war also in der Tat, wie derjenige der Crestien'schen Gegner Yvains, „*désarmé*". Ganz besonders ist die Übereinstimmung zu beachten, dafs, ganz wie die Kämpen des Chevalier au Lion, so auch die Kureten des Altertums stets mit nackten Beinen, dagegen mit panzerbewehrtem Oberkörper dargestellt werden; endlich, dafs sie, wie die Kämpen Crestiens, stets mit leichten runden Schilden auftreten".

---

[1] Ich gebe die Beschreibung Chrétiens im Wortlaut;

5512 A tant vienent hideus et noir
Anbedui li fil au netun,
Et n'an i a nul, qui n'et un
5515 Baston cornu de corneillier,
Qu'il orent fet apareillier
De cuivre et puis liier d'archal.
Des les espaules contre val
Furent armé jusqu'as genouz,
5520 Mes les chiés orent et les vouz
Desarmez et les james nues
Qui n'estoient mie menues.
Et einsi armé, com il vindrent,
Escuz reonz sor lor chiés tindrent,
5525 Forz et legiers por escremir.

Diese Angaben sind indessen doch nicht völlig genau. Wenn auch die ursprüngliche Kopfbedeckung der Kureten der orientalische Herrscherturban war, so zeigen doch die Abbildungen bei Roscher sie stets im Helm, ausgenommen eine, wo sie im runden Hut dargestellt sind, Sp. 1625. Sodann erscheinen sie auf mehreren Abbildungen völlig nackt, einmal tragen sie Mäntel um die Schultern, ein anderes Mal nur einen Lendenschurz, während, wie gesagt, die Kämpfer bei Chrétien von den Schultern bis zu den Knien bewaffnet sind. Weiter: die Kureten tragen auf den Abbildungen stets Schwerter, während die beiden *fil au netun* bei Chrétien nur mit Kupfer und Messing beschlagene Stöcke in den Händen führen.

Somit bleiben als Vergleichspunkte zwischen Ivains Gegnern und den Kureten des Kybeledienstes nur:

1. Ihre dämonische Natur.
2. Ihre Abstammung aus dem feuchten Element.
3. Die ungeschirmten Beine.
4. Die kleinen runden Schilde.

Es ist ferner zu beachten, daſs die Streiter bei Chrétien zu Laudine, welche S. der Kybele gleichstellt, in gar keiner Beziehung stehen. Unter diesen Umständen scheint es mir doch sehr gewagt, hier einen Zusammenhang zwischen der im *Ivain* verarbeiteten Sage und dem antiken Kybelekult zu konstruieren, und ich möchte auf die Verwendung dieser beiden dämonischen *champions* als Argument für die Ableitung des Ivainstoffes aus der Kybele-Attissage um so mehr verzichten, als nicht recht einzusehen ist, wie die Kenntnis von den Kureten der mittelalterlichen Sage zugeflossen sein sollte. Daſs es mit diesen *champions* irgend eine mythologische Bewandtnis haben muſs, kann ja allerdings nicht zweifelhaft sein, — den heidnischen Gottesdienst als Teufelswerk hinzustellen, entsprach ja durchaus der Gepflogenheit der Kirche —, und daſs die vorhandenen Übereinstimmungen immerhin merkwürdig sind, will ich keineswegs in Abrede stellen.

Entschieden ablehnen muſs ich aber jedenfalls Settegasts Vermutung, der Jungfrauentribut in der Episode von der *Pesme Aventure*, V. 5256 ff., erkläre sich vielleicht aus der kretischen Heimat der Kureten — Minotaurus —, und in dem Weben der Jungfrauen, die auf dem Schlosse gefangen gehalten werden, sei zu erblicken eine dunkle Erinnerung an den Garnknäuel der Ariadne. Vielmehr liegt hier gewiſs Einfluſs der Tristansage vor, die allerdings selbst die Tributforderung aus der antiken Theseussage entnommen hatte.

Ebenso unwahrscheinlich dünkt mich S.'s Vermutung, die Bezeichnung *Pesme Aventure* gehe zurück auf *Pesne Aventure*, und *Pesne* sei *Pessinus* in Kleinasien, das „als Ausgangspunkt und Mittelpunkt des Kultus der Göttermutter hochberühmt war", desgleichen der Gedanke, der Name des Calogrenant, — der als Erster die Wunderquelle besucht, — hänge vielleicht zusammen mit *καλὴ κρήνη*, schöne Quelle.

7. Die Beziehungen Laudines zu Ivain, — die Beziehungen Kybeles zu Attis.

Ivain wird der Gatte Laudines, er verläfst sie aber und wird ihr untreu, indem er sein Versprechen, nach Ablauf eines Jahres zu ihr zurückzukehren, nicht einhält. Als sie sich nun durch eine Botin von ihm lossagt, verfällt er in Wahnsinn und lebt einsam im Walde, indem er sich von dem rohen Fleisch selbsterlegten Wildes nährt:

2804 Lors li monta uns torbeillons
El chief si granz, que il forsane,
Lors se descire et se depane
Et fuit par chans et par arees
. . . .
2822 Por ce mes ne li sovenoit
De nule rien, qu'il eüst feite.

Da Laudine von Haus aus eine Fee ist, so unterliegt es keinem Zweifel, dafs der Wahnsinn Ivains als Strafe zu fassen ist, welche die Fee um seiner Untreue willen über ihn verhängt.

Ivain wird dann aber von einer Schlofsherrin, die ihn im Walde findet, durch eine Salbe von seinem Wahnsinn geheilt, kehrt zu Laudine zurück und bleibt nun dauernd bei ihr.

Dem entspricht in der Kybelesage folgendes:

Kybele verliebt sich in Attis, verbindet sich mit ihm, und er mufs ihr Treue geloben, aber er bricht sein Versprechen mit der Nymphe Sagaritis, er wird von der Göttin mit Wahnsinn bestraft, lebt einsam im Gebirge Dindymon, kehrt aber später zu ihr zurück und verläfst sie nun nicht mehr.

Attis entmannt sich im Wahnsinn, und seine Entmannung hatte nach der einen Version seinen Tod zur Folge. Beim Attisfeste ritzten sich die Gallen mit ihren Messern die Schultern und Arme, um ihr eigenes Blut als Opfer darzubringen.[1]

Daran erinnert es, wenn bei Chrétien V. 3490 ff. Ivain, als er in Begleitung des Löwen zur Quelle zurückkehrt, beinahe zum zweiten Male in Wahnsinn verfällt, sich in tiefer Reue über die Schuld, die er auf sich geladen, den Tod wünscht, ohnmächtig zu Boden sinkt und sich dabei am Halse mit dem Schwert verwundet:

3492 La par po ne se forsena
Mes sire Yvains autre foiiee
. . . .
Mil foiz las et dolanz s'apele
Et chiet pasmez, tant fu dolanz;
Et s'espee, qui fu colanz,
Chiet del fuerre, si li apointe
3500 As mailles del hauberc la pointe

---

[1] Hepding, S. 159 ff.

Androit le col pres de la joe.
N'i a maille, qui ne descloe,
Et l'espee del col li tranche
La char desoz la maille blanche,
3505 Tant qu'ele an fist le sanc cheoir.

Natürlich war das antike Motiv der Entmannung in seiner eigentlichen Form in der mittelalterlichen Sage nicht verwertbar. Man wird hier an einen Zusammenhang um so eher glauben, als man nicht einsieht, welchen Zweck die Selbstverwundung Ivains im Organismus der Erzählung eigentlich hat — sie bleibt ohne jede weitere Folgen —, und als es danach wahrscheinlich ist, dafs die Chrétiensche Fassung des Motives jedenfalls nicht die ursprüngliche ist.

8. Das Löwenmotiv.

Nach der, wie wir sahen, unzweifelhaft richtigen Ansicht von Brown — welcher aber auf die Kybelesage noch gar keine Rücksicht nimmt — war die Aufgabe des Löwen ursprünglich, Ivain zu Laudine zurückzuführen. Im *Tochmarc Emere* führt ein Löwe den Cuchulinn ins Jenseits — als das Jenseits des keltischen Mythus ist ja, wie wir sahen, die Quellenlandschaft und das Schlofs im *Ivain* zu fassen —, und im Mabinogi, das, wie im II. Teil gezeigt werden wird, gegenüber Chrétien vielfach die ursprünglichen Motive und Versionen bewahrt hat, findet Ivain sehr bald nach der Begegnung mit dem Löwen die Wunderquelle wieder, und die schwarze Farbe des Löwen im *Mb* beweist, wie gleichfalls später dargelegt werden wird, dafs er ursprünglich in enger Beziehung zu Laudine gestanden haben mufs.

Dem entspricht es in der Kybelesage, wenn die Liebe des Attis, durch die er Kybele die Treue bricht, dieser durch den Löwen verraten wird; nach seiner Rückkehr bestimmt Kybele ihm den Löwen als Untergebenen.

„Hieraus [aus der Kybelesage] ist die Einfügung des Löwen in die Geschichte oder die Episodenfolge des Yvain zu erklären, nur dafs unser Dichter (bezw. dessen Vorgänger), dem der ursprüngliche Zusammenhang selbstverständlich verborgen war, die Rolle des Löwen nach dem im Mittelalter beliebten Motiv des dankbaren Löwen umgestaltete — ein Motiv, das, wie bekannt, aus der antiken Androklusgeschichte stammt.“ [1]

---

[1] Settegast S. 76. Wenigstens anmerkungsweise möchte ich noch auf die Tatsache hinweisen, dafs als einer der Namen der Kybele auch *Blaudia* inschriftlich bezeugt ist, *Corpus Inscr. Lat.* III, Nr. 5194:

M. D. M. BLAUDIAE Cn. Pomp. Justinus
Dec. E. II. vir. cl. cel. V. S. L. M.

Die Inschrift stammt aus Tergeste.

Toutain, *Les Cultes païens dans l'empire romain* I, S. 75 Anm. vermutet darin ein von der Stadt *Blaundus* in Phrygien entnommenes Epitheton. Neben *Blaudia* könnte *Blaudina* existiert haben, und diese Form würde ja dem Namen der Heldin in der französischen Dichtung merkwürdig nahe stehen.

Settegast faſst seine Ansicht S. 80 dahin zusammen, „daſs hier in der Hauptsache und ursprünglich die *Kybelesage* oder ein *Kybelemärchen* vorliegt, das, nach dem Westen wandernd, endlich im fernen Gallien, in der Halbinsel *Armorica*, Wurzel schlug, indem es daselbst mit einheimischen mythologischen Vorstellungen oder Geschichten zusammenwuchs, die z. T. im Walde von *Broceliande* lokalisiert waren und sich auf die Feen des Waldes und die berühmte Quelle von *Berenton* bezogen . . .“

Doch bestreitet S. deswegen keineswegs die von Brown gegebene Ableitung des *Ivain* aus keltischer Sage, er meint nur, die Kybele-Attissage habe sich mit keltischen Quellen gemischt infolge der groſsen Ähnlichkeit, die zwischen beiden bestand. Wenn man berücksichtigt, meint er in seiner oben angeführten zweiten einschlägigen Publikation S. 64, „daſs Kybele . . . mit den Wasser- oder Quellnymphen in enge Beziehung gebracht wurde, so wird die Vermutung nicht allzu kühn erscheinen, daſs wir es in der Wunderquelle von Barenton und dem dortigen antiken Altar mit einer ursprünglich keltischen Wasserfrau oder Fee zu tun haben, die in den Zeiten der römischen Kaiserherrschaft, wo der Kybeledienst in Gallien sehr stark verbreitet war, mit dieser phrygisch-römischen Göttin vermengt wurde“. Wenn er dann aber *Antike Elemente usw.* S. 80 ff. die dem *Serglige* und dem *Ivain* gemeinsamen Motive, sowie die nur dem ersteren und dem *Ivain* gemeinsamen Züge zusammenstellt, so bedürfen seine Angaben hier der Modifikation, da er die später erschienenen Ivainarbeiten von Brown noch nicht benutzen konnte.

Dies also in Kürze die Settegastsche Theorie über die Herkunft der Ivain-Laudinesage.

Ich glaube nun, wie ich schon bemerkte, daſs seine Vermutung, die in Rede stehende Sage möchte in letzter Linie auf die antike Kybele-Attissage zurückgehen, durchaus das Richtige trifft. Ich sehe von allen anderen beigebrachten Paralleln völlig ab und betrachte als entscheidend nur Nr. 7 und Nr. 8:

Eine im wilden Bergwald hausende, zum feuchten Element in naher Beziehung stehende, die Verletzung ihres Eigentums mit Gewitter und Hagelschlag strafende Überirdische — Göttin oder Fee — verbindet sich mit einem sterblichen Geliebten, läſst sich von ihm Treue geloben und schlägt ihn, als er sein Gelöbnis bricht, mit Wahnsinn; der Treulose irrt wahnsinnig im Walde umher, verletzt sich selbst, kehrt dann aber, von seinem Wahnsinn geheilt, zu der Überirdischen zurück, um sie nun nicht mehr zu verlassen; zu der Überirdischen steht der Löwe in naher Beziehung: er erweist

Sollte es möglich sein, daſs hier ein Zusammenhang bestünde? Da der Name nur einmal belegt ist und der Name Laudine nur bei Chrétien auftritt, so ist daran wohl nicht zu denken, ich wollte es aber doch nicht unterlassen, die Namensform zu registrieren.

sich ihr hilfreich, indem er dem Helden folgt (seinen Verrat meldet, bezw., in der mittelalterlichen Version, ihn zu der Überirdischen zurückführt), — das scheint mir eine Kette so markanter Motive, dafs der Gedanke der ursprünglichen Identität der beiden Sagen, die diese Motive enthalten, sehr nahe liegt. Ich halte es für wenig wahrscheinlich, dafs zwei in so weitgehendem Mafse übereinstimmende Motivenkomplexe zweimal ersonnen worden sein sollten.

Dagegen kann ich nun Settegast nicht beistimmen, wenn er annimmt, die Kybelesage sei erst im *Ivain* Chrétiens mit der Cuchulinnsage, die Brown als ihre Quelle erweisen wollte, verschmolzen worden. Zunächst müfste im Hinblick auf das, was schon wieder und wieder über das Verhältnis des *Mb* zu Chrétien bemerkt wurde, die Verschmelzung zum mindesten bereits in Chrétiens unmittelbarer Quelle vollzogen gewesen sein, da alle die in Rede stehenden Motive auch in dem kymrischen Märchen vorhanden sind, das Motiv, dafs der Löwe Ivain zur Quelle zurückbringt, in deutlicher Form sogar nur in ihm.

Aber wir müssen die Verknüpfung der Cuchulinn- und Kybelesage noch weiter zurückdatieren: sie ist schon in die irische Sage zu verlegen, denn schon das von Brown herangezogene *Serglige Conculaind* stimmt in den wichtigsten der oben zusammengestellten Motive zur Kybelesage, und im *Tochmarc Emere* kommt als weiteres übereinstimmendes Motiv noch der Löwe und der bei Chrétien ganz verwischte, im *Mb* noch hinreichend deutliche Zug hinzu, dafs der Löwe dem Helden als Führer in die andere Welt dient.

Ich nehme deshalb an, dafs schon das *Serglige* und das *Tochmarc Emere* teilweise in der Kybelesage wurzeln oder doch durch sie beeinflufst sind. Gerade diese Annahme scheint mir erst die Möglichkeit zu bieten, zwischen der antiken Sage und dem *Ivain* eine Verbindung herzustellen. Settegast hat sich darüber, wie es möglich sein soll, dafs die antike Mysteriensage mit der Cuchulinnsage durch einen mittelalterlichen Dichter verknüpft wurde, wie erstere zn dessen Kenntnis gelangt sein kann, gar nicht geäufsert. Und doch ist gerade diese Frage von grofser Wichtigkeit.

Hier scheint mir nun von wesentlicher Bedeutung eine Tatsache, deren S. gar nicht gedenkt, nämlich die, dafs der Mythus von Kybele und Attis in der römischen Kaiserzeit im Amphitheater oder im Zirkus als Mimus zur öffentlichen Aufführung gelangte[1]: Szenen aus diesem Kybele-Attismimus sind dargestellt auf den von P. C. Robert[2] behandelten „Contorniaten", d. i. Bronzemedaillen der römischen Kaiserzeit vom 4. bis 5. Jh., also bis zum Ausgang des Altertums, welche auf der

---

[1] Decharmé bei Daremberg-Saglio, *Dictionn. des Antiquités*, Paris 1887, I, 2, 1689. — Hepding, *Attis*, S. 115. — Solche Aufführungen erwähnt bei Tertullian, *ad nat.* I, 10; *apolog.* 15; Arnobius V, 13; Hippolytos, *refut. omn. haeres.* V, 9.

[2] *Les phases du Mythe de Cybèle et d'Atys, rappelées par les médaillons contorniates*, in *Revue numism.*, 3. *série*, III (Paris 1885), 34.

Rückseite zeigen „*des acteurs jouant un rôle, soit dans une représentation mimée, à sujet divin, soit dans une de ces pompes qui servaient d'intermède ou de complément aux jeux du cirque*". „*Le mythe de Cybèle et d'Athis*", bemerkt Robert, „*se prêtait, mieux qu'aucun autre, à une mise en scène dans le goût du public des basses époques; aussi fut-il représenté de diverses façons.*" Wir wissen, daſs auch in Gallien noch nach dem Einbruch der Germanen im 5. Jh. mimische Zirkusaufführungen stattfanden.[1]

Andererseits reicht nun die irische Cuchulinnsage in ihren historischen Grundlagen bis in die Wende unserer Zeitrechnung zurück; die einstimmige Tradition setzt diesen Sagenkreis, der hauptsächlich Kämpfe und Streitigkeiten der Herrscher und Helden von Connacht und Ulster behandelt, um Christi Geburt an; die politischen und sozialen Zustände in ihm sind die des 1. Jhs. vor und nach Chr.[2] E. Windisch[3] hebt die merkwürdige Übereinstimmung der Sitten und Zustände in der altirischen Heldensage mit den Nachrichten der griechischen und römischen Schriftsteller über die Kelten hervor. So ziehen die Helden nicht zu Pferde, sondern auf Wagen in den Kampf, eine Sitte, die schon von Diodorus Siculus V für die Kelten bezeugt wird; Diodorus aber schöpft hier aus Posidonius von Apomea in Syrien, der um 90 v. Chr. das östliche Gallien selbst bereiste. Das Epos *Tain bo Cualnge*, „der Rinderraub von Cualnge", in dem Cuchulinn eine der Hauptrollen spielt, wurde nach Zimmer „zur Zeit Ciarans, Abts von Cluan-mac-Nois um 500, resp. des Senchan Torpeist, des Ardfili Irlands, um 600 aufgezeichnet". Arbois de Jubainville[4] bemerkt über Senchân: „*Son oeuvre est une compilation faite à l'époque chrétienne: mais on y trouve réunis des fragments plus anciens et entièrement payens dans lesquelles vivent les moeurs irlandaises antérieures au christianisme, où par exemple apparaissent tout puissants le druidisme et les dieux du paganisme.*"

Mit der dramatischen Aufführung der Kybele-Attissage im Zirkus noch in der spätesten Kaiserzeit ist im Hinblick auf das hohe Alter der Cuchulinnsage nun offenbar sofort ein Weg gegeben, auf dem die antike Mysteriensage in die keltische Sagenwelt eindringen konnte; haftet doch nichts so fest in der Phantasie, wie das, was im Drama angeschaut wurde, und wird doch alles, was als Schauspiel über die Bühne geht, vielfältig weitererzählt.

---

[1] Hermann Reich, *Der Mimus* I[2], Berlin 1903, S. 785: „... für das fünfte Jahrhundert ist selbst in den von den Barbaren am meisten überfluteten und geschädigten Provinzen des Occidents, für Gallien und Spanien, der Theatermimus zu konstatieren, wenn er auch schon sehr im Rückgange ist". In Rom und Italien bestand er noch im sechsten Jahrhundert.

[2] Zimmer, *Kelt. Studien*, Berlin 1884, S. 188.

[3] Wh. Stokes u. E. Windisch, *Irische Texte mit Übers. u. Wörterbuch.* Extraband zu Serie I bis IV, Leipzig 1905, S. XIf.

[4] *Rev. celt.* 27 (1906), 103.

Da auch in Gallien Zirkusaufführungen stattfanden und der Kybelekult hier, wie wir sahen, sehr verbreitet war, kann der Sagenstoff über die Bretagne nach Irland verbreitet worden sein, denn, wie Zimmer[1] gezeigt hat, bestand im 1.—7. Jh. n. Chr. zwischen Westgallien und Irland ein sehr enger Zusammenhang: Irland müsse „geistig und materiell, seit dem 6. Jh. v. Chr. bis zum 7. n. Chr. als Anhang zu Westgallien, als dessen unabhängige Kolonie betrachtet werden".[2]

„In den Tagen Plinius des Älteren († a. 79 n. Chr.) bestand nach dem einwandfreien Zeugnis des Tacitus, das durch mancherlei Erwägungen unterstützt wird, ... ein so lebhafter direkter Handelsverkehr Westgalliens mit Irland zur See, daſs aus dem Grunde Agricola während seiner Statthalterschaft in Britannien (a. 78—85) daran dachte, von Britannien aus Irland zu erobern."[3] „Gallier (Galli). gallische Händler waren auf lange Zeit die einzigen Ausländer auf Irlands Boden, ihr Name (Gall, pl. Gaill) wurde die generelle Bezeichnung für Ausländer (Welsche) in gaidelischer Sprache."[4] „Die aremorikanische Bretagne war in alter Zeit voll von irischen Klerikern und irischen Heiligen: sie sind so zahlreich, daſs nach dem Zeugnis eines bretonischen Schriftstellers aus dem Jahre 884 in bretonischen Klöstern im 6. Jh. die Kosenamen der bretonischen Mönche more gentis transmarinae (d. h. der unter ihnen weilenden Iren) gebildet wurden."[5]

Es hindert uns nun ferner durchaus nichts, anzunehmen, es habe eine Fassung der Sage von Cuchulinn und der Überirdischen existiert, welche schon alle Motive enthielt, die der antiken Kybelesage mit dem *Ivain* gemein sind. Brown behauptet ja keineswegs, daſs das *SgC* selbst dem *Ivain* zugrunde liege, sondern nur eine irische Erzählung vom Typus des *Serglige*, welche auſserdem auch Motive des *Tochmarc Emere* enthielt. Daſs von einzelnen Teilen der Cuchulinnsage verschiedene, von einander abweichende Versionen existierten, steht ja fest. Diese Erzählung kann also auch Motive der antiken Sage bewahrt haben, welche weder im *SgC* noch im *TE* vorhanden sind.

Daſs die antiken Elemente, welche die Tristansage enthält, den Kelten vielleicht mündlich vermittelt sein möchten durch Griechen, die mit den römischen Legionen nach der Bretagne kamen, vermutet G. Paris in seiner vortrefflichen Abhandlung über diese Sage.[6]

---

[1] *Über direkte Handelsverbindungen Westgalliens mit Irland im Altertum u. frühen Mittelalter, Sitzungsber. d. k. preuss. Akad. d. Wissensch.* 1909, I, S. 363 ff.

[2] Ib. S. 364.

[3] S. 432.

[4] S. 471.

[5] S. 399.

[6] *Poèmes et légendes du moyen âge*, Paris 1900, 112.

Es sei hier auch daran erinnert, daſs neuerdings Miss J. L. Weston[1] Beziehungen zwischen antiken Mysteriendiensten und der Gral-Percevalsage, speziell zwischen dem Adoniskult und des Bleheris Erzählung von den Abenteuern des Gawein vermutet. Der Adonissage lag ein Vegetationsmythus zugrunde: Bei dem Adonisfeste, wie es zu Byblos im Frühling gefeiert wurde, „stellte man zuerst das Bild des Adonis in Gestalt eines Toten aus, welcher unter den Klageliedern (*Ἀδωνιασμοί*), Tränen und Jammerrufen der an ihre Brust schlagenden Weiber mit Totenopfern und unter Flötenbegleitung vermutlich zu Grabe getragen wurde. Am Tage darauf aber holte man ihn jubelnd wieder hervor und sagte, er sei auferstanden".[2] Auch in Athen „klagten und weinten die Weiber auf den Dächern und sangen Trauerlieder und schlugen sich vor die Brust". Der Tod des Gottes stellte symbolisch den Tod der Vegetation dar. Miss W. verweist auf den Leichnam auf der Bahre im Gralsschlosse, die klagenden Frauen, das verwüstete Land. Auch im Gral möchte sie den Reflex eines bei den heidnischen Mysterienkulten verwendeten heiligen Gefäſses sehen, und sie betrachtet als Bindeglied die mündliche Volksüberlieferung: „*The remembrance survived in the form of a folk-tale, and most probably the vessel borrowed features from the food-providing talismans with which the popular lore of all countries are freely equipped. Thus in its origin, of which the Gawain stories are the survival, the Grail was purely Pagan.*"[3]

Aber, wie bei der Nitzeschen Theorie, wird man auch hier mit der zweiten Möglichkeit rein literarischer Vermittlung der antiken Sage an die Kelten zu rechnen haben. H. Zimmer[4] hat sehr eindringlich hingewiesen auf die engen Beziehungen zwischen den gelehrten irischen Klerikern und den irischen Barden und Geschichtenerzählern: Er bemerkt, daſs wir schon im 6. Jh. immer angesehene Kleriker in engster Beziehung zur alten Sagenliteratur finden: „Für die erste Hälfte des 7. Jhs. sei erinnert, daſs Senchan Torpeist, dem die Tradition die uns erhaltene Rezension der Tāin bō Cualnge zuschreibt, einen Bruder hat, der Kleriker ist. Des Senchan Vorgänger in der Würde des Oberfili ist Dallān Forgaill, der eine Ode auf Columba von Hi († 597) verfaſst hat, und Columba selbst lebt in der irischen Erinnerung als der energische Verteidiger der volkstümlichen Dichter und Sagenerzähler auf dem altirischen Reichstag von Druim Ceta (a. 580). Der Vater des heiligen Cainech († 600) war ein Barde, und der erste Abtbischof von Sletty, Fiac, ist nach irischer Sage des 8. Jhs.

---

[1] *The Legend of Sir Perceval* I, London 1906, 330 ff.

[2] Roscher, a. a. O. I, Sp. 73 f.

[3] A. a. O. S. 332. Ich möchte hier erinnern, daſs Artemidor — um 100 v. Chr. — bei Strabo IV, c. 4, 6 berichtet, auf einer Britannien benachbarten Insel fänden religiöse Feiern statt, welche den auf Samothrake begangenen Mysterien der Demeter und Persephone ähnelten.

[4] A. a. O. S. 577.

der beste Schüler des irischen Oberfili Dubthach gewesen.“ Zimmer[1] glaubt, daſs die irische Literaturgattung der Schiffermärchen, *imrama*, in Irland im 7. oder 8. Jh. in direkter Nachahmung von Aeneas' Meerfahrt entstand. In der Erzählung von der Verjüngung des Vogels in Episode 30 des *Imram Maelduin* sieht er einen Niederschlag der antiken Phönixsage. In einem jüngeren irischen Gedicht werden dem Cuchulinn die Taten des Herkules zugeschrieben.[2] Ich selbst konnte zeigen, daſs eine Episode der Cuchulinnsage unzweifelhaft direkt entnommen ist aus Plutarch, *De mulierum virtute* c. 9.[3] Auf die nahe Verwandtschaft der irischen Erzählung von *Dermot O'Dina* mit dem schon oben erwähnten griechischen Adonismythus macht aufmerksam P. W. Joyce,[4] der auch die Ähnlichkeit der Namen *O'Dina*, ir. *O'Duibne* und *Adonis* hervorhebt. Freilich will J. die Übereinstimmung durch Urverwandschaft erklären, wovon nach dem heutigen Stande unserer wissenschaftlichen Erkenntnis keine Rede sein kann. Besteht ein Zusammenhang, so läſst er sich nur durch direkte Entlehnung aus dem griechischen Mythus erklären. Bekannt ist weiter, daſs Sophus Bugge[5] die nordischen Götter- und Heldensagen teilweise ableitet aus antiken Mythen und Sagen, die den nordischen Dichtern zur Wikingerzeit durch irische und angelsächsische Kleriker vermittelt wurden. So wird man auch die Möglichkeit in Betracht ziehen dürfen, daſs ein irischer File, der zu Klerikern in Beziehung stand, die Kybele-Attissage unter Verwertung einheimischen Materials in die Sage von Cuchulinn und einer Fee umprägte. Da, soweit meine Kenntnis reicht, keine der überlieferten antiken literarischen Fassungen der Sage alle im *Ivain* und im *Mb* vorliegenden Elemente derselben enthält, so

---

[1] *Zs. f. deutsch. Altertum* 33, 328: „Für Arbeiten solcher irischen Vergile des 8. und 9. Jhs. [wie der Dichter Ruman einer ist, der Homer und Vergil an die Seite gestellt wird] halte ich die alten imrama; in ihnen liegen die irischen Seitenstücke zur Meerfahrt des Aeneas (Aen. III—V) vor, Kompositionen vornehmlich aus einheimischem Sagenmaterial nach dem Vorbilde von Vergils hochgeschätztem Werk verfaſst“.

[2] Windisch bei Stokes-Windisch, *Irische Texte*, Extraband zu Serie I—IV, S. XII.

[3] *Boeve-Amlethus*, S. 362 Anm. Vgl. hierzu Vendryes in der *Rev. celt.* 32 (1911), 234, der in der Erzählung von Bellerophon nur „*le pendant de celui de Cuchulin*“ erblickt und auf verwandte Episoden bei Caesar, B. G. 7, 47, Tacitus, *Germ.* 8, Plutarch, *Λακαινῶν ἀποφθέγματα*, p. 241 B, ders., *Γυναικῶν ἀρεταί*, p. 246 A, und Justin I, VI, 13 verweist. Indessen unterscheidet sich die Cuchulinn-Bellerophontesgeschichte von allen diesen Beispielen dadurch, daſs es sich in ihr nur darum handelt, dem Zorn eines einzelnen Recken und seinen verderblichen Wirkungen Einhalt zu tun. Diese Übereinstimmung kann nicht wohl zufällig sein, nötigt vielmehr m. E., die Cuchulinngeschichte unmittelbar auf die Bellerophonteserzählung bei Plutarch zurückzuführen.

[4] *A social History of ancient Ireland*, I, *second ed.*, London-Dublin S. 632.

[5] *Studien über die Entstehung der nordischen Götter- und Heldensagen* Übers. von O. Brenner, München 1889. Derselbe, *The Home of the Eddic Poems, with especial reference to the Helgi-Lays. Transl. from the Norwegian by* W. H. Schofield, London 1899 (*Grimm Libr.* Nr. 11).

müfste dann angenommen werden, das der Ire ein uns nicht erhaltenes mythographisches Handbuch benutzt hat. Die Sage mag hier vollständiger mitgeteilt gewesen sein als in irgend einer der uns zugänglichen Quellen,[1] und diese Darstellung mag in Irland zur Zeit der Ausbildung der Cuchulinnsage noch vorhanden gewesen sein.

Welche dieser beiden Möglichkeiten, den Übergang der antiken Sage in die französische Artusdichtung auf dem Umwege über Irland zu erklären, die gröfsere Wahrscheinlichkeit besitzt: die des Eintritts der Sage in den Cuchulinnkreis infolge der dramatischen Darstellungen der Kybelesage in den römischen Amphitheatern oder die gelehrte literarische Beeinflussung dieser irischen Sage, das möchte ich dahingestellt sein lassen. Es genügt, gezeigt zu haben, dafs der Übergang der antiken Mysteriensage in die Artusdichtung gar nichts Wunderbares an sich hat, wenn wir die älteste irische Sage, die nachweislich vielfach den Einflufs antiker Sage erfahren hat, als die Vermittlerin ansehen; sie macht die kontinuierliche Fortpflanzung der Sage von der römischen Kaiserzeit an bis ins 12. Jh. begreiflich. Der Einwand, dafs nicht zu verstehen sei, wie die antike Sage der französischen Dichtung des Mittelalters vermittelt worden sein sollte, kann gegen die Settegastsche, ebenso wie gegen die Nitzesche Theorie, nicht erhoben werden.

Ich betrachte es danach als sehr wahrscheinlich, dafs die im römischen Reich weit verbreitete, bis ins 4. und 5. Jh. n. Chr. in den Amphitheatern öffentlich aufgeführte Mysteriensage von Kybele und Attis, die einen Vegetationsmythus darstellt, als die letzte Quelle der Ivainsage zu betrachten ist.

In einer wenig später, 1908, erschienenen Abhandlung[2] glaubt Settegast aufserdem auch eine geschichtliche Quelle für den *Ivain* nachweisen zu können, nämlich in Ereignissen der byzantinischen Geschichte des 11. Jhs., an denen die Kaiserin Eudokia und ihr zweiter Gemahl, Kaiser Romanos IV. Diogenes (reg. 1068—71) beteiligt sind.

Diese These ist aber an sich sehr wenig wahrscheinlich, und die hervorgehobenen, übereinstimmenden Züge reichen m. E. nicht aus, sie glaublich zu machen. Sie läfst sich auch mit der Ableitung der Ivainsage aus dem Kybele-Attismythus kaum vereinigen:

---

[1] Ich kann mir kein Urteil darüber erlauben, ob vielleicht auch die Möglichkeit in Betracht gezogen werden darf, dafs eben der Kybele-Attismimus dem irischen Bearbeiter der Cuchulinnsage handschriftlich vorgelegen habe. Reich a. a. O. S. 787 bemerkt, dafs Ausonius aus Bordeaux (ca. 310—395) „die Lektüre von Mimen als selbstverständlich bei einem litterarisch interessierten Mann" bezeichnet. „Er ermahnt den Freund, schnell zu ihm zu eilen und seine Bücher, vor allem die Mimen, zu Hause zu lassen, er fände bei ihm eine ganze Bibliothek, darunter auch die Mimen des Cinädologen und Iconologen Sotades".

[2] *Byzantinisch-Geschichtliches im Cliges und Yvain*, *Zs. f. rom. Phil.* 32, 416.

entweder dieser ist in letzter Linie die Quelle, oder jene historischen Vorgänge haben den Ausgangspunkt gebildet, *tertium non datur*. Da überdies S.'s Vermutung m. W. nirgends Zustimmung gefunden hat, glaube ich von einem näheren Eingehen auf seine Beweisführung absehen zu können.[1]

---

[1] Als weitere antike Quelle des *Ivain* will Settegast in der anderen, eingangs dieses Kapitels erwähnten Untersuchung erweisen das homerische Polyphemmärchen, das sich in zahlreichen Märchenerzählungen der verschiedensten Nationen spiegelt; er glaubt, dessen Einwirkung in drei Gestalten des *Ivain* zu erkennen: dem riesenhaften Hirten, in Laudines Gatten Esclados *li Ros* und in dem Riesen *Harpin de la Montaingne* V. 3852 ff. Auch hier hat mich indessen der gelehrte Verfasser nicht überzeugt: nur von dem einäugigen Hirten im Mabinogi halte ich es für möglich, dafs er vielleicht durch die Gestalt des Polyphem beeinflufst ist, aber auch nur indirekt, durch das Medium irischer Sage. Settegast begeht hier m. E. den methodischen Fehler, dafs er seine Beweisführung nicht ausschliefslich auf die Erzählung Homers einerseits und den *Ivain* und das Mabinogi andererseits gründet, sondern die verschiedenen Polyphemmärchen, die aus der homerischen Dichtung geflossen sind — darin, dafs sie alle aus ihr stammen, und nicht, wie von anderen behauptet wurde, manche von ihnen vielmehr Parallelversionen zu Homer darstellen, gebe ich ihm vollkommen Recht — bei der Vergleichung mit heranzieht; aber diese Märchen haben unzweifelhaft aus anderen Quellen neue Märchenmotive, die Homer fehlen, aufgenommen, ja bei der grofsen Verbreitung des in viele europäische Sprachen übersetzten *Ivain* ist es sogar nicht ausgeschlossen, dafs vielleicht einzelne von ihnen sogar durch diesen beeinflufst sind. Solche Homer fremde Motive für den Nachweis, dafs der *Ivain* die Einwirkung der homerischen Erzählung erfahren habe, heranzuziehen, geb doch nicht an. Aufserdem sind die auch bei Homer begegnenden Züge, die S. verwendet, meist zu allgemeiner Art, als dafs aus ihrem Auftreten in zwei verschiedenen Erzählungsstoffen auf deren Verwandtschaft geschlossen werden könnte.

Bei *Harpin de la Montaingne* betrachtet S. es als einen Vergleichspunkt mit Homer, dafs er als menschenfressender Riese geschildert wird wie Polyphem. Solche Wesen begegnen aber doch in der internationalen Märchenliteratur zu häufig, als dafs aus diesen Eigenschaften auf seine Beeinflussung gerade durch die Gestalt des Polyphem geschlossen werden könnte.

Was den dämonischen Hirten betrifft, so verweist S. auf seine Einäugigkeit im Mabinogi, das er mit mir als von Chrétien unabhängig betrachtet, sowie darauf, dafs der Hirt, wie Polyphem, eine grofse Menge von Tieren hütet. Hier also gebe ich zu, dafs eine Abhängigkeit von der bekannten homerischen Märchengestalt vorliegen mag, die aber jedenfalls doch nur eine mittelbare ist, denn S. selbst merkt ja an, dafs solche phantastische Schilderungen von Riesen aus dem Griechischen in die spätere lateinische Literatur übergingen, und schon die *Fomôri* der irischen Sage erscheinen als einäugig (s. über diese jetzt Miss G. Schoepperle, *Tristan and Isolt* II, 331 ff.).

Bei Laudines Gatten findet S. die geringste Ähnlichkeit mit dem homerischen Riesen. Als Züge, die zu Homer stimmen, führt er an seine ungewöhnliche Gröfse, ferner, dafs er, weil ganz schwarz gekleidet und auf schwarzem Rosse sitzend, als ein bösartiges dämonisches Wesen aufgefafst werde, sowie das starke Getöse, mit dem er zur Verteidigung der Quelle herbeieile, vgl. das „laute Gebrüll", mit dem Polyphem bei Homer die Griechen anschreit. Aber diese Momente sind nicht ausreichend, um eine Abhängigkeit der Gestalt von der Polyphems zu begründen.

Das Motiv im *Ivain*, „dafs dem in das Schlofs eingetretenen Feinde des Burgherren durch ein zufallendes Tor der Ausgang versperrt und er somit gefangen ist", will S. auf den Zug bei Homer, *Odysse* IX, 240 zurückführen, „dafs der des Abends mit der Herde heimkehrende Zyklop die Öffnung der

6. Die Gewitterquelle.

Chrétiens Beschreibung V. 380 ff. wurde oben S. 105 f. im Wortlaut mitgeteilt. Die Quelle kocht wie heifses Wasser, ist aber trotzdem kälter als Marmor. Neben ihr befindet sich eine smaragdene, mit einem Loche versehene Steinplatte, auf der vier heller als die Morgensonne leuchtende Rubine angebracht sind. An einer Kette, die bis zur Quelle hinabreicht, hängt eine goldene Schale. Giefst man mit dieser Schale Wasser auf die Steinplatte, so entsteht ein heftiges Gewitter. Die Quelle ist beschattet von einer immergrünen Fichte, aufserdem steht bei ihr eine kleine, hübsche Kapelle.

Über diese Quelle — ihr heutiger Name ist *la fontaine de Barenton* oder *Bérenton*[1] — handelt Foerster in einer längeren

---

Höhle mit einem riesigen Felsblock verschliefst, so dafs die dort eingetretenen Fremdlinge, unfähig, den Felsblock von der Stelle zu wälzen, gefangen sind". Die Übereinstimmung scheint mir auch hier wieder eine zu allgemeine; gerade die charakteristischen Züge des Motives im *Ivain*: die Maschinerie, welche das Herabfallen des Tores bewirkt, und das Eingeschlossensein zwischen zwei Toren fehlen bei Homer. Wenn S. darauf hinweist, dafs in einigen neueren Polyphemmärchen „beim Eintreten des Fremdlings in das Schlofs des Menschenfressers das offen stehende Tor hinter jenem zufällt, so dafs ihm der Rückweg versperrt und er gefangen ist", so ist hier m. E. die Übereinstimmung mit der Darstellung im *Ivain* doch nicht speziell genug, um das Motiv mit letzterer auf eine Stufe zu stellen, aufserdem kann es in den in Rede stehenden Märchen aus anderer Quelle stammen und braucht nicht spontan aus dem homerischen Motiv entwickelt zu sein. Das von S. angeführte kleinrussische Märchen und die dem Polyphemmärchen angeblich nahestehende, in Wirklichkeit aber doch nur in sehr allgemeinen Zügen mit ihm übereinstimmende tirolische Sage, wo einer aus der Behausung eines gefürchteten Wesens fliehenden Person durch die zuschlagende Tür die rechte Hand oder unter der Tür von dem Gefürchteten mit dem Säbel das herabwallende Haar abgeschlagen wird, kann mit der Darstellung im *Ivain*, wo dem in das Schlofs Einreitenden durch das herabsausende Tor das Rofs entzweigeschnitten und die Sporen abgeschlagen werden, doch nicht wohl verglichen werden.

Also ich vermag Beeinflussung des *Ivain* durch das homerische Polyphemmärchen höchstens allenfalls für die Schilderung des Waldmenschen im Mabinogi zuzugeben; von den übrigen Motiven der französischen Dichtung scheint mir keines mit einiger Wahrscheinlichkeit aus Homer abgeleitet werden zu können. (Ablehnend äufsert sich, soweit der *Ivain* in Betracht kommt, auch E. Hoepffner in der kurzen Anzeige *Zs. f. rom. Phil.* 39 [1917], 510).

[1] Eine ins einzelnste gehende Beschreibung der Quelle und ihrer Umgebung, mit Photographien, bietet Félix Bellamy, *La Forêt de Bréchéliant, la fontaine de Bérenton*, Rennes 1896, 2 v. Es heifst hier II, 274: *La fontaine de Bérenton est située à l'Occident de la forêt de Paimpont, sur le versant occidental de la colline dite colline de Bérenton et presque à sa base. Elle est creusée dans un terrain landier encombré de quelques broussailles, attenant à la forêt, mais non compris dans son circuit. Dans cette partie, le contour de la forêt forme comme un angle rentrant, et c'est ce coin qui est occupé par le landier en question, avec la fontaine qu'il porte en son flanc. D'autre part, cet angle landier est vague et se continue sans ligne de démarcation avec la lande de Lambrun, à laquelle il appartient par conséquent ... Bérenton est à O,* 34', 20" *longitude Ouest du méridien de Rennes, et à* 48, 02' 25"

Anmerkung im gr. *Yvain* zu V. 189 und in der Einleitung zum kl. *Yvain*[4] S. XXII—XXVIII, welcher Abschnitt bis auf einige geringfügige Änderungen wieder abgedruckt ist im *Wörterbuch* S. 99*—106*.

An der erstgenannten Stelle befafst Foerster sich mit der Frage, wo Chrétien sich den Wald Broceliande mit der Quelle gedacht habe: er kommt zu dem Ergebnis, dafs derselbe für ihn wahrscheinlich nicht auf dem Festlande, in der französischen Bretagne, sondern in Grofsbritannien lag:

„Ob sich nun Christian den Zauberwald in Armorika gedacht habe, ist sehr fraglich. Man mufs vielmehr schliefsen, dafs er sich denselben in England gelegen denkt. 762 ff. wird der Weg beschrieben, den Yvain von Carduel in Wales aus einschlägt: von einer Seefahrt, die Christian sonst (vgl. Cligés) erwähnt, ist keine Rede. In der Nähe der Quelle ist Laudinens Schlofs. Artus' Weg dahin ist nicht beschrieben (2172 f.). Nun nimmt Yvain von Laudine Urlaub *De retorner soi en Bretaingne* (2546), von der (aus Carduel) er ja gekommen war. Mithin läge die Quelle nicht in der Bretagne. Eine andere Anspielung findet sich im ganzen Buch nicht. Zwar zieht man bald von, bald zu der Quelle; aber nie kommt man auf die See. Darnach läge die Quelle in England, aber aufserhalb der Bretagne, d. h. des von Britten bewohnten Teiles."

Dafs nach Chrétiens Vorstellung der Wald von Broceliande von Artus' Hof nicht durch das Meer getrennt ist, kann in der Tat keinem Zweifel unterliegen. Ich habe die Frage, ob der Schauplatz des *Ivain* vom Dichter nun kontinental oder insular gedacht ist, ausführlich erörtert in Behrens' *Zs.* 45 (1917), 1, 116 ff. Im Hinblick auf die dort gegebenen Nachweise darf es, glaube ich, als ziemlich sicher bezeichnet werden, dafs die Sache sich gerade umgekehrt verhält wie Foerster annimmt, und dafs der Dichter sich den Schauplatz des *Ivain* ausschliefslich auf dem Festlande denkt, er also nicht wufste, dafs *Gales*, d. i. Wales, wo sich Artus' Residenz befindet, von der französischen Bretagne durch das Meer getrennt ist. Eine solche geographische Unwissenheit hat bei einem *conteur* des Mittelalters nichts Überraschendes.

Foerster bringt dann an den beiden genannten Orten weitere Stellen aus der französischen und lateinischen Literatur bei, die von dem Walde Broceliande und der Wunderquelle handeln, und erörtert die Frage, woher Chrétien das Quellenmotiv habe: er behauptet, bezw. vermutet oder erklärt für möglich, dafs Chrétien es aus Waces *Roman de Rou* entlehnte.

---

latitude Nord . . . un petit ruisseau naît de la fontaine . . .; il coule d'abord presque à fleur de sol, traverse le marécage, va s'élargissant en même temps qu'il se creuse, et, après un parcours de soixante-dix à soixante-quinze pas, se réunit, à angle aigu, avec un autre ruisseau de même calibre, à peu près, mais ordinairement à sec, venant de gauche à travers la forêt. — B. braucht hier wie auf dem Titel die Form *Bérenton*, II, 241 aber bemerkt er, die Quelle werde heute gewöhnlich *la fontaine de Barenton* genannt.

Die Stelle bei Wace, V. 6395—6420, lautet:

6395 . . . . Brecheliant,
Dont Breton vont sovent fablant,
Une forest mout longue e lee,
Qui en Bretaigne est mout loee.
La fontaine de Berenton
6400 Sort d'une part lez un perron.
Aler soleient veneor
A Berenton par grant chalor,
E a lor corz l'eve espuisier
E le perron desus moillier.
6405 Por ço solcient pluie aveir;
Issi soleit jadis ploveir
En la forest e environ,
Mais jo ne sai par quel raison.
La sueut l'en les fees veeir,
6410 Se li Breton nos dient veir,
E altres merveilles plusors;
Aires i sueut aveir d'ostors,
E de granz cers mout grant plenté.
Mais vilain ont tot deserté.
6415 La alai jo merveilles querre,
Vi la forest e vi la terre,
Merveilles quis, mais nes trovai.
Fol m'en revinc, fol i alai,
Fol i alai, fol m'en revinc,
6420 Folie quis, por fol me tinc.

„Breceliant, wovon die Bretonen oftmals fabulieren, ein gar langer und breiter Wald, der in der Bretagne sehr gepriesen wird. Die Quelle von Berenton entspringt [dort] an einer Stelle neben einer Steinplatte. Bei groſser Hitze pflegten die Jäger nach Berenton zu gehen, mit ihren Hörnern Wasser zu schöpfen und die Steinplatte damit zu benetzen; auf diese Weise pflegten sie Regen zu bekommen. So pflegte es ehedem in dem Walde und der Umgebung zu regnen, aber ich weiſs nicht, aus welchem Grunde. Dort pflegte man die Feen zu sehen, wenn die Bretonen uns die Wahrheit sagen, und manche anderen Wunder. Es pflegten hier Horste von Habichten zu sein und groſse Hirsche in auſserordentlicher Menge. Aber die Bauern haben alles verwüstet. Dorthin zog ich, um nach Wundern zu forschen, ich sah den Wald und sah das Land, Wunder suchte ich, aber ich fand keine. Als ein Narr kam ich zurück, als ein Narr ging ich hin, als ein Narr ging ich hin, als ein Narr kam ich zurück, Narrheit suchte ich, für einen Narren hielt ich mich".

Foerster bezeichnet diese Stelle im kl. *Yvain*[4] (1912), S. XII als „die früheste Erwähnung unserer Quelle" und bemerkt S. XIII: „Sollte Christian seine Quelle wirklich daher geholt haben, was

Anmerkung im gr. *Yvain* zu V. 189 und in der Einleitung zum kl. *Yvain* S. XXII—XXVIII, welcher Abschnitt bis auf einige geringfügige Änderungen wieder abgedruckt ist im *Wörterbuch* S. 99*—106*.

An der erstgenannten Stelle befaſst Foerster sich mit der Frage, wo Chrétien sich den Wald Broceliande mit der Quelle gedacht habe: er kommt zu dem Ergebnis, daſs derselbe für ihn wahrscheinlich nicht auf dem Festlande, in der französischen Bretagne, sondern in Groſsbritannien lag:

„Ob sich nun Christian den Zauberwald in Armorika gedacht habe, ist sehr fraglich. Man muſs vielmehr schlieſsen, daſs er sich denselben in England gelegen denkt. 762 ff. wird der Weg beschrieben, den Yvain von Carduel in Wales aus einschlägt: von einer Seefahrt, die Christian sonst (vgl. Cligés) erwähnt, ist keine Rede. In der Nähe der Quelle ist Laudines Schloss. Artus' Weg dahin ist nicht beschrieben (2172 f.). Nun nimmt Yvain von Laudine Urlaub *De retorner tost en Bretaigne* (2563), von der aus Carduel er ja gekommen war. Mithin lag die Quelle nicht in der Bretagne. [illegible]

[illegible]

Die Stelle bei Wace, V. 6395—6420, lautet:

6395 . . . . Brecheliant,
Dont Breton vont sovent fablant,
Une forest mout longue e lee,
Qui en Bretaigne est mout loee.
La fontaine de Berenton
6400 Sort d'une part lez un perron.
Aler soleient veneor
A Berenton par grant chalor,
E a lor corz l'eve espuisier
E le perron desus moillier.
6405 Por ço soleient pluie aveir;
Issi soleit jadis ploveir
En la forest e environ,
Mais jo ne sai par quel raison.
La sueut l'en les fees veeir,
6410 Se li Breton nos dient veir,
E altres merveilles plusors;
Aires i sueut aveir d'ostors,
E de granz cers mout grant plenté.
Mais vilain ont tot deserté.
6415 La alai jo merveilles querre,
Vi la forest e vi la terre,
Merveilles quis, mais nes trovai.
Fol m'en revinc, fol i alai,
Fol i alai, fol m'en revinc,
6420 Folie quis, por fol me tinc.

„Breceliant, wovon die Bretonen oftmals fabulieren, ein gar langer und breiter Wald, der in der Bretagne sehr gepriesen wird. Die Quelle von Berenton entspringt [dort] an einer Stelle neben einer Steinplatte. Bei großer Hitze pflegten die Jäger nach Berenton zu gehen, mit ihren Hörnern Wasser zu schöpfen und die Steinplatte damit zu benetzen; auf diese Weise pflegten sie Regen zu [illegible]kommen. So pflegte es ehedem in dem Walde und der Um[illegible]bung zu regnen, aber ich weiß nicht, aus welchem Grunde. [illegible] pflegte man die Feen zu sehen, wenn die Bretonen uns die [illegible]hrheit sagen, und manche anderen Wunder. Es pflegten hier [illegible]ste von Habichten zu sein und große Hirsche in außerordent[illegible]er Menge. Aber die Bauern haben alles verwüstet. Dorthin [illegible]ich, um nach Wundern zu forschen, ich sah den Wald und das Land, Wunder suchte ich, aber ich fand keine. Als ein [illegible] kam ich zurück, als ein Narr ging ich hin, als ein Narr ging [illegible]in, als ein Narr kam ich zurück, Narrheit suchte ich, für [illegible] Narren hielt ich mich".

Foerster bezeichnet diese Stelle im kl. *Yvain*[4] (1912), S. XII [illegible] die früheste [illegible]nung unserer Quelle" und bemerkt S. XIII: [illegible]llte Christian [illegible] Quelle wirklich daher geholt haben, was

wohl sicher ist,[1] so gewinnen wir dadurch nicht sonderlich" (nämlich für die Datierung des *Ivain*).

S. XXVIII aber in dem der Quelle gewidmeten besonderen Kapitel hören wir: „Was unsere Sturmquelle betrifft, so ist aus der wörtlichen Entsprechung zwischen Wace und dem späteren *Ivain* mit Sicherheit zu schliefsen, dafs Kristian sich dieselbe aus Wace geholt hat".

Jener erste Satz stellt natürlich eine *Contradictio in adjecto* dar, denn wenn ich nur den Fall setze, dafs eine Sache sich wirklich so und so verhalte, bin ich dessen doch nicht im mindesten sicher: an der zweiten Stelle ist dann aber von einer Unsicherheit überhaupt nicht mehr die Rede.

Ganz anders lautet Foersters letzte Äufserung in der Einleitung zum *Kristian von Troyes Wörterbuch* (1914), S. 106*:

„Was nun unsere Sturmquelle betrifft, so ist bei der ungefähren Entsprechung zwischen Wace und dem späteren Ivain die Annahme zulässig, dafs Kristian sich dieselbe aus Wace geholt hat. Sie mufs schon deswegen von unserem Dichter in das Motiv hineingebracht sein, weil kein anderer all der verschiedenen in irgend eine Beziehung zum Ivain zu bringenden Texte die Quelle, wie es im Ivain geschieht, zur Lösung benutzt, sondern alle ausnahmslos eine grundverschiedene Lösung aufweisen. Dazu ist die Tatsache zu stellen, dafs die Quelle bei Kristian und denen, die auf ihn zurückgehen, allein eine Sturmquelle ist, während Wace und die Ortslegende ... blofs Regen kennen".

Somit ist Foerster in seiner angeblichen Überzeugung, dafs Chrétien die Quelle aus Wace entlehnt habe, nun wieder wankend geworden, wie er nach dem Zeugnis der angeführten Stelle im kl. *Yvain* seiner Sache von Haus aus in Wirklichkeit keineswegs sicher war: es ist nun nicht mehr von einer Sicherheit die Rede, sondern nur noch von einer Möglichkeit, einer zulässigen Annahme. Die — übrigens recht unklar gehaltene — Begründung aber für diese Annahme, die F. gibt, ist nicht stichhaltig.

Mit „all den verschiedenen, in irgend eine Beziehung zum Ivain zu bringenden Texten" müssen wohl die Dunostreepisode im *Huon de Bordeaux*, die *Joie de la cort*-Episode im *Erec* u. ä. gemeint sein, denn das *Tournoiement*, der *Lai de l'Oiselet*, der *Claris u. Laris* sind ja alle wesentlich jünger als der *Ivain*. Wie aber soll der Umstand, dafs in jenen die Quelle nicht auftritt, nicht zur Lösung benutzt wird, beweisen, dafs sie von Chrétien selbst in das „Motiv" eingeführt wurde? Das ist doch schlechterdings nicht einzusehen! Natürlich kann ihre Einfügung gerade so gut von dem Urheber einer nicht erhaltenen Vorstufe des *Ivain* herrühren.

---

[1] Der Sperrdruck ist von mir.

Aber gesetzt auch, es lasse sich der Nachweis erbringen, dafs Chrétien selbst das Motiv einführte, so brauchte er es deswegen doch in keiner Weise gerade aus Wace entlehnt zu haben, vielmehr ist es sehr unwahrscheinlich, dafs seine Darstellung auf die des normannischen Reimchronisten zurückgehen sollte.

Das Vorhandensein einer Beziehung zwischen dem zitierten Passus bei Wace und dem *Ivain* Chrétiens ergibt sich allerdings aus der teilweise wörtlichen Übereinstimmung zwischen dem Schlufs des ersteren und dem Schlufs von Calogrenants Erzählung im *Ivain*:

Nachdem er von dem Ritter aus dem Sattel geworfen worden war, traute er sich nicht, ihm zu folgen. Beschämt kehrte er zu dem gastfreien Wirt zurück; hier sagte man ihm, es sei bisher nie einer von der Zauberquelle wiedergekommen: alle, die sie aufsuchten, seien getötet oder gefangen genommen worden:

577 Einsi alai, ainsi reving,
Au revenir por fol me ting;
Si vos ai conté come fos
Ce qu'onques mes conter ne vos.

Aus dieser Übereinstimmung kann aber in keiner Weise der Schlufs gezogen werden, dafs Chrétien das Quellenmotiv als solches aus Wace entlehnt habe. Entschieden gegen diese Annahme spricht vielmehr der Umstand, dafs von all den Einzelheiten, die Wace hier hat, sich bei Chrétien gar nichts findet: es fehlt der Name der Quelle, „*fontaine de Berenton*“, von Jägern, die die Quelle besuchen, ist nicht die Rede, das Wasser wird nicht vermittelst eines Hornes, sondern eines an der Steinplatte angebrachten Beckens auf diese geschüttet, es wird ferner nicht nur, wie bei Wace, Regen, sondern ein heftiges Gewitter mit Hagelschlag erzeugt, auch von Feen oder irgend welchen anderen Wundern, von Habichtsnestern und grofsen Hirschen hören wir bei Chrétien nichts. Auch wenn wir annehmen, dafs Chr. sich gegenüber seiner Quelle selbständig verhielt, wäre doch wohl zu erwarten, dafs von all diesen Elementen sich irgend etwas bei ihm finden würde, wenn er wirklich das Motiv aus Wace schöpfte. Andererseits fehlen wieder bei Wace die Kapelle und die immergrüne Fichte, von der Chrétien erzählt; auch von einer Herrin der Quelle und davon, dafs durch das Ausgiefsen des Wassers auf die Steinplatte ein Ritter herbeigerufen wird, mit dem derjenige, der die Quelle angetastest hat, auf Tot und Leben kämpfen mufs, weifs der Chronist nichts.

Unter diesen Umständen ist es viel wahrscheinlicher, dafs Chrétien die Quellenepisode schon in seiner Vorlage vorfand, und dafs seine Abhängigkeit von Wace sich auf die Identifizierung der Wunderquelle mit der Quelle von Bérenton und auf die Nachahmung jener Schlufsverse der Waceschen Schilderung oder auch auf die Nachahmung der Schlufsverse allein beschränkt. Es handelt sich

dann einfach um eine Reminiszenz Chrétiens, der Wace gelesen hatte: jene Schlufsverse waren ihm im Gedächtnis geblieben, und er legte sie nun mit verändertem Sinne dem Calogrenant in den Mund, von dem seine eigentliche Quelle erzählte, der er sich in allem übrigen anschlofs: Wace schilt sich selbst einen Toren, weil er geglaubt hatte, er werde an der Quelle Wunderbares erleben, und weil er in seiner Erwartung getäuscht, — Calogrenant, weil er von dem Ritter schmählich besiegt worden ist.

Foerster scheint anzunehmen, dafs die Angaben über den Wald von Broceliande und' die Quelle, die sich im *Claris u. Laris* (vor 1268) und in dem fragmentarisch erhaltenen *Brun de la Montaigne* (14. Jh.) finden — auf beide verweist er im *Wörterbuch*, Einl. S. 104*, die in Betracht kommenden Stellen aus *Claris und Laris* zitiert er im gr. *Yvain*, Anm. zu V. 189 —, auf Chrétien beruhen. Nun ist es allerdings sicher, dafs beide Chrétien gekannt haben, denn der Verfasser des *Claris* beruft sich V. 627 ausdrücklich auf ihn: *Si con Crestiens le tesmoine*, und im *Brun de la Mont.* äufsern die Barone für den Fall, dafs das Kind in den Wald gebracht werde, die Befürchtung: „*Cor espoir trouvera ou serpant ou lyon Qui l'enfant ara tost mis a destrucion*“, was doch offenbar eine Reminiszenz an den von Chrétien geschilderten Kampf zwischen dem Löwen und der Schlange darstellt, aber dafs beide nur aus Chrétien geschöpft haben sollten, ist trotzdem sehr unwahrscheinlich:

Im *Claris und Laris* kommen zwei Stellen in Betracht:

Nachdem die beiden Freunde auf dem Wege zum König Artus in Britannien in einem im Walde gelegenen *chastel* sechs Raubritter besiegt haben, kommt ihnen ein Mädchen entgegen, die ihnen erzählt, ihr Geliebter, Yvain, sei gestern von den Rittern gefangen genommen worden, er, den sie liebe

620 Pour l'amor du grant hardement,
Qu'il a toz les jours maintenuz,
Puis qu'il fu au perron venuz,
Seur quoi versa de la fontaine,
Ou assez ot anui et painne
625 De foudre qu'entor li cheoit
Et des arbres qu'il peceoit,
Si con Crestiens le tesmoine.

Yvain wird nun befreit.

Die zweite Stelle findet sich V. 3288 ff., wo Claris und Laris den Wald Broceliande erreichen:

Et il chevauchent par esfors,
Dusqu'a mi di ont chevauchie;
3290 Lors ont un grant bois aprouchie,
Qu'on apele Broceliande;
Trop est la forest fiere et grande

Et plaine de trop grant merveille;
Nule autre ne s'i apareille.
3295 Laienz treuve on les aventures,
Les felonnesses et les dures;
La est li chastiaux perilloux,
Que maintient li fiers Orgueillox;
La est li vergiers delitables,
3300 Qui tant est biaux et amiables;
Laienz est la Roche Perdue,
Qui ja n'ert de coart veue;
La puet on merveilles trouver,
Qui se veult de riens esprouver;
3305 La voit l'en la forest esbatre,
La voit on les sengliers combatre,
La voit on les vorpiz voler,
Ours, singes et lions voler,
Biches et cers, lievres, chevriax,
3310 Connins, lieparz et escuriaux,
De bestes toutes les manieres;
En la forest sont les rivieres.
La mers l'enclot de l'autre part;
La sont li lai, la sont li jart,
3315 La sont les beles praieries,
Les vignes, les ga[a]igneries.
Les fees i ont lor estage,
En .I. des biaus leus du boscage
Est lor maison et lor repaire
3320 Si riches, con le porroit faire
Cil, qui le sorent compasser.
Forment le couvenroit lasser,
Qui la forest vouroit cerchier;
Trop averoit a reverchier.
3325 A l'entrer de la riche lande,
Qu'on apele Broceliande,
Sont li baron arresteu . . . . .

„Und sie reiten scharf zu, bis Mittag sind sie geritten, da haben sie sich einem grofsen Walde genähert, den man Broceliande nennt; gar mächtig und grofs ist der Wald und voll von überaus grofsen Wundern; keine anderen lassen sich damit vergleichen. Dort findet man die Abenteuer, die schlimmen und die schwierigen; dort ist die gefährliche Burg, die dem stolzen Übermütigen gehört; dort ist der wonnige Garten, der so schön und lieblich ist; dort drinnen ist der ‚Verlorene Felsen', den kein Feiger erblicken wird; dort kann man Wunder finden, wenn einer zeigen will, was er vermag; dort sieht man den Wald voller Kurzweil, dort sieht man die Eber kämpfen, dort sieht man die Füchse fliegen, die Bären, Affen und Löwen fliegen, Rehe und Hirsche, Hasen, Rehböcke, Kaninchen, Leoparden und Eichhörnchen, alle Arten von Tieren; in dem Walde sind Bäche.

Das Meer umschliefst ihn von der anderen Seite; dort sind die Seen (?), dort sind die Gärten, dort sind die schönen Wiesen, die Weinberge, die fruchtbaren Ländereien. Die Feen haben dort ihren Wohnsitz, an einer der schönen Stellen des Waldes ist ihr Haus und ihr Heim, so herrlich, wie es die, welche es geschaffen haben, nur einrichten konnten, (für *porroit* ist jedenfalls *porent* zu lesen). Gar sehr müde würde werden, wer den Wald [ganz] durchsuchen wollte; allzu viel hätte er nachzuforschen.

Beim Betreten der prächtigen Haide, die man Broceliande nennt, machen die Barone Halt ....“

Sie erblicken einen hohen Schwippbogen mit einer Inschrift in goldenen Lettern, die über die wunderbaren Dinge Auskunft erteilt, die in dem Walde zu sehen sind. Sie beschliefsen, sich alles anzusehen. Sie gelangen zu dem „gefährlichen Schlosse“, das auf steilem Felsen liegt. In ihm wohnt der grofse Zauberer Dampnas, der im Stande ist, Erdbeben hervorzurufen usw. Alles letztere stammt offenbar aus der eigenen Erfindung des Dichters und interessiert uns deshalb hier nicht weiter.

Im *Brun de la Mont.* wird erzählt, wie *Butor de la Montaigne*, ein hochgestellter Herr, beschliefst, seinen neugeborenen Sohn Brun an die Quelle im Walde *Bersillant* — zum „schlafenden Felsen“ (*a la roche dormant*) V. 171 — zu bringen, um ihm von den dort verkehrenden Feen sein Schicksal prophezeien zu lassen: „*por destinée avoir*“ V. 83; man soll das Kind tragen:

49 Delez une fontaine, assez près du rochier;
Car il avoit repaire de fées ou gravier
Qui aloient ou lieu touz dis esbanoier.

Vier Ritter bringen das Kind nächtlicher Weile in den Wald, immer am Bache entlang reitend, und legen es unter einem Kastanienbaum nieder. Sie ziehen sich dann zurück und beobachten nun, wie drei „Damen“ sich nahen, die einen wunderbar lieblichen Wechselgesang anstimmen:

902 Il ouïrent .j. chant c'une dame chantoit
Si gracïeussement que proprement sembloit
C'angles de paradis venissent la endroit,
905 Et tout en ce moument que la dame cessoit
Une autre dame après .j. chant recommançoit,
Et la tier[c]e les .ij. a son tour responnoit;
Chascune main a main a l'arbre s'en venoit
Et adès en chantant le sien cuer deduissoit.
910 A la fontaine ainsi chascune s'en venoit.

Die Damen sind Feen, ihre Hautfarbe ist so weifs, wie frischgefallener Schnee, sie tragen goldene Kronen und Gewänder aus weifser Seide:

923 Les dames dont je di si estoient faées
Qui si trés noblement estoient asesmées.
Leur cors furent plus blanc que n'est noif sor gelée,
Et si trés chiérement estoient atournées,
Car de couronnes d'or furent toutes dorées
Et de blans dras de soie estoient aournées;
Enmi de la poitrine estoient escollées.

Auf der ganzen Welt hätte man keine schöneren Frauen finden können. Die Feen begaben nun das Kind: die erste verleiht ihm Schönheit, Weisheit und Waffenglück, die zweite aber, dafs es „der neue Tristan", „*li Restorés Tristans*", V. 1063, heifsen und viel Leid durch die Liebe erfahren, seine Geliebte einem buckligen *vilain* ihre Hand reichen solle; die dritte, die die böse Gabe aufheben will, erklärt, sie werde dem Kinde in aller Not zur Seite stehen und an Stelle der ungetreuen Geliebten ihm die schönste Frau der Welt verschaffen.

Nachdem diese noch das Kind in seidene Tücher gehüllt und ihm einen goldenen Ring an den Finger gesteckt und es geküfst hat, entfernen sich alle drei. Die Ritter bringen nun den Knaben zu den Eltern zurück.

Natürlich beruht die von Ivain handelnde Stelle im *Claris* auf Chrétien,[1] und dafs auch der Verfasser des *Brun de la Montaigne* ihn kannte, mufs, wie schon bemerkt, aus der Stelle geschlossen werden, wo des Löwen und der Schlange Erwähnung geschieht. Dagegen ist es völlig klar, dafs alles, was sonst im *Brun* erzählt wird, und die ganze zweite Stelle im *Claris* nicht aus Chrétiens *Ivain* abgeleitet werden kann, denn von Feen, die im Walde Broceliande wohnen, ist in diesem nirgends die Rede. Laudine und Lunete werden weder als solche bezeichnet noch charakterisiert, und abgesehen von der Gewitter erzeugenden Kraft der Wunderquelle findet sich im *Ivain* auch von irgend welchem sonstigen Zauberwesen in dem Walde keine Spur.

Der *Brun* sowohl als die zweite Stelle im *Claris* stehen nun offenbar Wace näher als Chrétien, indem auch bei jenem der Feen Erwähnung geschieht, die im Walde hausen sollen; *Claris* hat aufserdem mit Wace gemein, dafs bei ihm von den Tieren im Walde die Rede ist, von denen freilich bei Wace nur die Habichte und die Hirsche genannt werden, und dafs sonstiger Wunderdinge, die sich dort ereignen sollen, Erwähnung geschieht.

Andererseits ist nun aber die Übereinstimmung zwischen Wace und *Claris-Brun* nicht so grofs, dafs ein Anlafs vorläge, ihre Darstellung auf Wace selbst zurückzuführen und anzunehmen, dafs das, was sie über Wace hinaus bieten, aus eigener Erfindung der Dichter stammte. Irgend eine wörtliche Übereinstimmung mit Wace, wie sie die von Ivain handelnde Stelle des *Claris* zu Chrétien aufweist, besteht zwischen beiden Romanen und Wace nicht, von den Jägern, die mit ihren Hörnern Wasser aus der Quelle schöpfen und so Regen erzeugen, hören wir nichts, auch die Waceschen Habichte werden im *Claris* unter all dem vielen Getier nicht erwähnt, andererseits hat der *Claris* mancherlei, das bei Wace fehlt, besonders aufser den Hirschen, die ihm mit Wace gemein sind, die Charakteristik des Waldes als einer Art zoologischen Gartens mit

[1] Dafs der Verf. des *Claris* Chrétiens *Ivain* kannte, stellt auch fest Klose, *Der Roman von Claris und Laris*, Halle 1916, *Beih. z. Zs. f. rom. Phil.* 63, S. 163, weiter äufsert er sich nicht.

der beste Schüler des irischen Oberfili Dubthach gewesen.“ Zimmer[1] glaubt, daſs die irische Literaturgattung der Schiffermärchen, *imrama*, in Irland im 7. oder 8. Jh. in direkter Nachahmung von Aeneas' Meerfahrt entstand. In der Erzählung von der Verjüngung des Vogels in Episode 30 des *Imram Maelduin* sieht er einen Niederschlag der antiken Phönixsage. In einem jüngeren irischen Gedicht werden dem Cuchulinn die Taten des Herkules zugeschrieben.[2] Ich selbst konnte zeigen, daſs eine Episode der Cuchulinnsage unzweifelhaft direkt entnommen ist aus Plutarch, *De mulierum virtute* c. 9.[3] Auf die nahe Verwandtschaft der irischen Erzählung von *Dermot O'Dina* mit dem schon oben erwähnten griechischen Adonismythus macht aufmerksam P. W. Joyce,[4] der auch die Ähnlichkeit der Namen *O'Dina*, ir. *O'Duibne* und *Adonis* hervorhebt. Freilich will J. die Übereinstimmung durch Urverwandschaft erklären, wovon nach dem heutigen Stande unserer wissenschaftlichen Erkenntnis keine Rede sein kann. Besteht ein Zusammenhang, so läſst er sich nur durch direkte Entlehnung aus dem griechischen Mythus erklären. Bekannt ist weiter, daſs Sophus Bugge[5] die nordischen Götter- und Heldensagen teilweise ableitet aus antiken Mythen und Sagen, die den nordischen Dichtern zur Wikingerzeit durch irische und angelsächsische Kleriker vermittelt wurden. So wird man auch die Möglichkeit in Betracht ziehen dürfen, daſs ein irischer File, der zu Klerikern in Beziehung stand, die Kybele-Attissage unter Verwertung einheimischen Materials in die Sage von Cuchulinn und einer Fee umprägte. Da, soweit meine Kenntnis reicht, keine der überlieferten antiken literarischen Fassungen der Sage alle im *Ivain* und im *Mb* vorliegenden Elemente derselben enthält, so

---

[1] *Zs. f. deutsch. Altertum* 33, 328: „Für Arbeiten solcher irischen Vergile des 8. und 9. Jhs. [wie der Dichter Ruman einer ist, der Homer und Vergil an die Seite gestellt wird] halte ich die alten imrama; in ihnen liegen die irischen Seitenstücke zur Meerfahrt des Aeneas (Aen. III—V) vor, Kompositionen vornehmlich aus einheimischem Sagenmaterial nach dem Vorbilde von Vergils hochgeschätztem Werk verfaſst“.

[2] Windisch bei Stokes-Windisch, *Irische Texte*, Extraband zu Serie I—IV, S. XII.

[3] *Boeve-Amlethus*, S. 362 Anm. Vgl. hierzu Vendryes in der *Rev. celt.* 32 (1911), 234, der in der Erzählung von Bellerophon nur „*le pendant de celui de Cuchulin*“ erblickt und auf verwandte Episoden bei Caesar, B. G. 7, 47, Tacitus, *Germ.* 8, Plutarch, *Λακαινῶν ἀποφθέγματα*, p. 241 B, ders., *Γυναικῶν ἀρεταί*, p. 246 A, und Justin I, VI, 13 verweist. Indessen unterscheidet sich die Cuchulinn-Bellerophontesgeschichte von allen diesen Beispielen dadurch, daſs es sich in ihr nur darum handelt, dem Zorn eines einzelnen Recken und seinen verderblichen Wirkungen Einhalt zu tun. Diese Übereinstimmung kann nicht wohl zufällig sein, nötigt vielmehr m. E., die Cuchulinngeschichte unmittelbar auf die Bellerophonteserzählung bei Plutarch zurückzuführen.

[4] *A social History of ancient Ireland*, I, *second ed.*, London-Dublin S. 632.

[5] *Studien über die Entstehung der nordischen Götter- und Heldensagen* Übers. von O. Brenner, München 1889. Derselbe, *The Home of the Eddic Poems, with especial reference to the Helgi-Lays. Transl. from the Norwegian by* W. H. Schofield, London 1899 (*Grimm Libr.* Nr. 11).

müſste dann angenommen werden, das der Ire ein uns nicht erhaltenes mythographisches Handbuch benutzt hat. Die Sage mag hier vollständiger mitgeteilt gewesen sein als in irgend einer der uns zugänglichen Quellen,[1] und diese Darstellung mag in Irland zur Zeit der Ausbildung der Cuchulinnsage noch vorhanden gewesen sein.

Welche dieser beiden Möglichkeiten, den Übergang der antiken Sage in die französische Artusdichtung auf dem Umwege über Irland zu erklären, die gröſsere Wahrscheinlichkeit besitzt: die des Eintritts der Sage in den Cuchulinnkreis infolge der dramatischen Darstellungen der Kybelesage in den römischen Amphitheatern oder die gelehrte literarische Beeinflussung dieser irischen Sage, das möchte ich dahingestellt sein lassen. Es genügt, gezeigt zu haben, daſs der Übergang der antiken Mysteriensage in die Artusdichtung gar nichts Wunderbares an sich hat, wenn wir die älteste irische Sage, die nachweislich vielfach den Einfluſs antiker Sage erfahren hat, als die Vermittlerin ansehen; sie macht die kontinuierliche Fortpflanzung der Sage von der römischen Kaiserzeit an bis ins 12. Jh. begreiflich. Der Einwand, daſs nicht zu verstehen sei, wie die antike Sage der französischen Dichtung des Mittelalters vermittelt worden sein sollte, kann gegen die Settegastsche, ebenso wie gegen die Nitzesche Theorie, nicht erhoben werden.

Ich betrachte es danach als sehr wahrscheinlich, daſs die im römischen Reich weit verbreitete, bis ins 4. und 5. Jh. n. Chr. in den Amphitheatern öffentlich aufgeführte Mysteriensage von Kybele und Attis, die einen Vegetationsmythus darstellt, als die letzte Quelle der Ivainsage zu betrachten ist.

In einer wenig später, 1908, erschienenen Abhandlung[2] glaubt Settegast auſserdem auch eine geschichtliche Quelle für den *Ivain* nachweisen zu können, nämlich in Ereignissen der byzantinischen Geschichte des 11. Jhs., an denen die Kaiserin Eudokia und ihr zweiter Gemahl, Kaiser Romanos IV. Diogenes (reg. 1068—71) beteiligt sind.

Diese These ist aber an sich sehr wenig wahrscheinlich, und die hervorgehobenen, übereinstimmenden Züge reichen m. E. nicht aus, sie glaublich zu machen. Sie läſst sich auch mit der Ableitung der Ivainsage aus dem Kybele-Attismythus kaum vereinigen:

---

[1] Ich kann mir kein Urteil darüber erlauben, ob vielleicht auch die Möglichkeit in Betracht gezogen werden darf, daſs eben der Kybele-Attismimus dem irischen Bearbeiter der Cuchulinnsage handschriftlich vorgelegen habe. Reich a. a. O. S. 787 bemerkt, daſs Ausonius aus Bordeaux (ca. 310—395) „die Lektüre von Mimen als selbstverständlich bei einem litterarisch interessierten Mann“ bezeichnet. „Er ermahnt den Freund, schnell zu ihm zu eilen und seine Bücher, vor allem die Mimen, zu Hause zu lassen, er fände bei ihm eine ganze Bibliothek, darunter auch die Mimen des Cinädologen und Iconologen Sotades“.

[2] *Bysantinisch-Geschichtliches im Cliges und Yvain*, *Zs. f. rom. Phil.* 32, 416.

entweder dieser ist in letzter Linie die Quelle, oder jene historischen Vorgänge haben den Ausgangspunkt gebildet, *tertium non datur*. Da überdies S.'s Vermutung m. W. nirgends Zustimmung gefunden hat, glaube ich von einem näheren Eingehen auf seine Beweisführung absehen zu können.[1]

---

[1] Als weitere antike Quelle des *Ivain* will Settegast in der anderen, eingangs dieses Kapitels erwähnten Untersuchung erweisen das homerische Polyphemmärchen, das sich in zahlreichen Märchenerzählungen der verschiedensten Nationen spiegelt; er glaubt, dessen Einwirkung in drei Gestalten des *Ivain* zu erkennen: dem riesenhaften Hirten, in Laudines Gatten Esclados *li Ros* und in dem Riesen *Harpin de la Montaingne* V. 3852 ff. Auch hier hat mich indessen der gelehrte Verfasser nicht überzeugt: nur von dem einäugigen Hirten im Mabinogi halte ich es für möglich, dafs er vielleicht durch die Gestalt des Polyphem beeinflufst ist, aber auch nur indirekt, durch das Medium irischer Sage. Settegast begeht hier m. E. den methodischen Fehler, dafs er seine Beweisführung nicht ausschliefslich auf die Erzählung Homers einerseits und den *Ivain* und das Mabinogi andererseits gründet, sondern die verschiedenen Polyphemmärchen, die aus der homerischen Dichtung geflossen sind — darin, dafs sie alle aus ihr stammen, und nicht, wie von anderen behauptet wurde, manche von ihnen vielmehr Parallelversionen zu Homer darstellen, gebe ich ihm vollkommen Recht — bei der Vergleichung mit heranzieht; aber diese Märchen haben unzweifelhaft aus anderen Quellen neue Märchenmotive, die Homer fehlen, aufgenommen, ja bei der grofsen Verbreitung des in viele europäische Sprachen übersetzten *Ivain* ist es sogar nicht ausgeschlossen, dafs vielleicht einzelne von ihnen sogar durch diesen beeinflufst sind. Solche Homer fremde Motive für den Nachweis, dafs der *Ivain* die Einwirkung der homerischen Erzählung erfahren habe, heranzuziehen, geb doch nicht an. Aufserdem sind die auch bei Homer begegnenden Züge, die S. verwendet, meist zu allgemeiner Art, als dafs aus ihrem Auftreten in zwei verschiedenen Erzählungsstoffen auf deren Verwandtschaft geschlossen werden könnte.

Bei *Harpin de la Montaingne* betrachtet S. es als einen Vergleichspunkt mit Homer, dafs er als menschenfressender Riese geschildert wird wie Polyphem. Solche Wesen begegnen aber doch in der internationalen Märchenliteratur zu häufig, als dafs aus diesen Eigenschaften auf seine Beeinflussung gerade durch die Gestalt des Polyphem geschlossen werden könnte.

Was den dämonischen Hirten betrifft, so verweist S. auf seine Einäugigkeit im Mabinogi, das er mit mir als von Chrétien unabhängig betrachtet, sowie darauf, dafs der Hirt, wie Polyphem, eine grofse Menge von Tieren hütet. Hier also gebe ich zu, dafs eine Abhängigkeit von der bekannten homerischen Märchengestalt vorliegen mag, die aber jedenfalls doch nur eine mittelbare ist, denn S. selbst merkt ja an, dafs solche phantastische Schilderungen von Riesen aus dem Griechischen in die spätere lateinische Literatur übergingen, und schon die *Fomôri* der irischen Sage erscheinen als einäugig (s. über diese jetzt Miss G. Schoepperle, *Tristan and Isolt* II, 331 ff.).

Bei Laudines Gatten findet S. die geringste Ähnlichkeit mit dem homerischen Riesen. Als Züge, die zu Homer stimmen, führt er an seine ungewöhnliche Gröfse, ferner, dafs er, weil ganz schwarz gekleidet und auf schwarzem Rosse sitzend, als ein bösartiges dämonisches Wesen aufgefafst werde, sowie das starke Getöse, mit dem er zur Verteidigung der Quelle herbeieile, vgl. das „laute Gebrüll", mit dem Polyphem bei Homer die Griechen anschreit. Aber diese Momente sind nicht ausreichend, um eine Abhängigkeit der Gestalt von der Polyphems zu begründen.

Das Motiv im *Ivain*, „dafs dem in das Schlofs eingetretenen Feinde des Burgherren durch ein zufallendes Tor der Ausgang versperrt und er somit gefangen ist", will S. auf den Zug bei Homer, *Odysse* IX, 240 zurückführen, „dafs der des Abends mit der Herde heimkehrende Zyklop die Öffnung der

6. Die Gewitterquelle.

Chrétiens Beschreibung V. 380 ff. wurde oben S. 105 f. im Wortlaut mitgeteilt. Die Quelle kocht wie heifses Wasser, ist aber trotzdem kälter als Marmor. Neben ihr befindet sich eine smaragdene, mit einem Loche versehene Steinplatte, auf der vier heller als die Morgensonne leuchtende Rubine angebracht sind. An einer Kette, die bis zur Quelle hinabreicht, hängt eine goldene Schale. Giefst man mit dieser Schale Wasser auf die Steinplatte, so entsteht ein heftiges Gewitter. Die Quelle ist beschattet von einer immergrünen Fichte, aufserdem steht bei ihr eine kleine, hübsche Kapelle.

Über diese Quelle — ihr heutiger Name ist *la fontaine de Barenton* oder *Bérenton*[1] — handelt Foerster in einer längeren

Höhle mit einem riesigen Felsblock verschliefst, so dafs die dort eingetretenen Fremdlinge, unfähig, den Felsblock von der Stelle zu wälzen, gefangen sind". Die Übereinstimmung scheint mir auch hier wieder eine zu allgemeine; gerade die charakteristischen Züge des Motives im *Ivain*: die Maschinerie, welche das Herabfallen des Tores bewirkt, und das Eingeschlossensein zwischen zwei Toren fehlen bei Homer. Wenn S. darauf hinweist, dafs in einigen neueren Polyphemmärchen „beim Eintreten des Fremdlings in das Schlofs des Menschenfressers das offen stehende Tor hinter jenem zufällt, so dafs ihm der Rückweg versperrt und er gefangen ist", so ist hier m. E. die Übereinstimmung mit der Darstellung im *Ivain* doch nicht speziell genug, um das Motiv mit letzterer auf eine Stufe zu stellen, aufserdem kann es in den in Rede stehenden Märchen aus anderer Quelle stammen und braucht nicht spontan aus dem homerischen Motiv entwickelt zu sein. Das von S. angeführte kleinrussische Märchen und die dem Polyphemmärchen angeblich nahestehende, in Wirklichkeit aber doch nur in sehr allgemeinen Zügen mit ihm übereinstimmende tirolische Sage, wo einer aus der Behausung eines gefürchteten Wesens fliehenden Person durch die zuschlagende Tür die rechte Hand oder unter der Tür von dem Gefürchteten mit dem Säbel das herabwallende Haar abgeschlagen wird, kann mit der Darstellung im *Ivain*, wo dem in das Schlofs Einreitenden durch das herabsausende Tor das Rofs entzweigeschnitten und die Sporen abgeschlagen werden, doch nicht wohl verglichen werden.

Also ich vermag Beeinflussung des *Ivain* durch das homerische Polyphemmärchen höchstens allenfalls für die Schilderung des Waldmenschen im Mabinogi zuzugeben; von den übrigen Motiven der französischen Dichtung scheint mir keines mit einiger Wahrscheinlichkeit aus Homer abgeleitet werden zu können. (Ablehnend äufsert sich, soweit der *Ivain* in Betracht kommt, auch E. Hoepffner in der kurzen Anzeige *Zs. f. rom. Phil.* 39 [1917], 510).

[1] Eine ins einzelnste gehende Beschreibung der Quelle und ihrer Umgebung, mit Photographien, bietet Félix Bellamy, *La Forêt de Bréchéliant, la fontaine de Bérenton*, Rennes 1896, 2 v. Es heifst hier II, 274: *La fontaine de Bérenton est située à l'Occident de la forêt de Paimpont, sur le versant occidental de la colline dite colline de Bérenton et presque à sa base. Elle est creusée dans un terrain landier encombré de quelques broussailles, attenant à la forêt, mais non compris dans son circuit. Dans cette partie, le contour de la forêt forme comme un angle rentrant, et c'est ce coin qui est occupé par le landier en question, avec la fontaine qu'il porte en son flanc. D'autre part, cet angle landier est vague et se continue sans ligne de démarcation avec la lande de Lambrun, à laquelle il appartient par conséquent ... Bérenton est à O, 34', 20" longitude Ouest du méridien de Rennes, et à* 48, 02' 25"

Anmerkung im gr. *Yvain* zu V. 189 und in der Einleitung zum kl. *Yvain*[4] S. XXII—XXVIII, welcher Abschnitt bis auf einige geringfügige Änderungen wieder abgedruckt ist im *Wörterbuch* S. 99*—106*.

An der erstgenannten Stelle befaſst Foerster sich mit der Frage, wo Chrétien sich den Wald Broceliande mit der Quelle gedacht habe: er kommt zu dem Ergebnis, daſs derselbe für ihn wahrscheinlich nicht auf dem Festlande, in der französischen Bretagne, sondern in Groſsbritannien lag:

„Ob sich nun Christian den Zauberwald in Armorika gedacht habe, ist sehr fraglich. Man muſs vielmehr schlieſsen, daſs er sich denselben in England gelegen denkt. 762 ff. wird der Weg beschrieben, den Yvain von Carduel in Wales aus einschlägt: von einer Seefahrt, die Christian sonst (vgl. Cligés) erwähnt, ist keine Rede. In der Nähe der Quelle ist Laudinens Schloſs. Artus' Weg dahin ist nicht beschrieben (2172 f.). Nun nimmt Yvain von Laudine Urlaub *De retorner soi en Bretaingne* (2546), von der (aus Carduel) er ja gekommen war. Mithin läge die Quelle nicht in der Bretagne. Eine andere Anspielung findet sich im ganzen Buch nicht. Zwar zieht man bald von, bald zu der Quelle; aber nie kommt man auf die See. Darnach läge die Quelle in England, aber auſserhalb der Bretagne, d. h. des von Britten bewohnten Teiles."

Daſs nach Chrétiens Vorstellung der Wald von Broceliande von Artus' Hof nicht durch das Meer getrennt ist, kann in der Tat keinem Zweifel unterliegen. Ich habe die Frage, ob der Schauplatz des *Ivain* vom Dichter nun kontinental oder insular gedacht ist, ausführlich erörtert in Behrens' *Zs.* 45 (1917), 1, 116 ff. Im Hinblick auf die dort gegebenen Nachweise darf es, glaube ich, als ziemlich sicher bezeichnet werden, daſs die Sache sich gerade umgekehrt verhält wie Foerster annimmt, und daſs der Dichter sich den Schauplatz des *Ivain* ausschlieſslich auf dem Festlande denkt, er also nicht wuſste, daſs *Gales*, d. i. Wales, wo sich Artus' Residenz befindet, von der französischen Bretagne durch das Meer getrennt ist. Eine solche geographische Unwissenheit hat bei einem *conteur* des Mittelalters nichts Überraschendes.

Foerster bringt dann an den beiden genannten Orten weitere Stellen aus der französischen und lateinischen Literatur bei, die von dem Walde Broceliande und der Wunderquelle handeln, und erörtert die Frage, woher Chrétien das Quellenmotiv habe: er behauptet, bezw. vermutet oder erklärt für möglich, daſs Chrétien es aus Waces *Roman de Rou* entlehnte.

---

latitude Nord . . . un petit ruisseau naît de la fontaine . . .; il coule d'abord presque à fleur de sol, traverse le marécage, va s'élargissant en même temps qu'il se creuse, et, après un parcours de soixante-dix à soixante-quinze pas, se réunit, à angle aigu, avec un autre ruisseau de même calibre, à peu près, mais ordinairement à sec, venant de gauche à travers la forêt. — B. braucht hier wie auf dem Titel die Form *Bérenton*, II, 241 aber bemerkt er, die Quelle werde heute gewöhnlich *la fontaine de Barenton* genannt.

Die Stelle bei Wace, V. 6395—6420, lautet:

6395 . . . . Brecheliant,
Dont Breton vont sovent fablant,
Une forest mout longue e lee,
Qui en Bretaigne est mout loee.
La fontaine de Berenton
6400 Sort d'une part lez un perron.
Aler soleient veneor
A Berenton par grant chalor,
E a lor corz l'eve espuisier
E le perron desus moillier.
6405 Por ço soleient pluie aveir;
Issi soleit jadis ploveir
En la forest e environ,
Mais jo ne sai par quel raison.
La sueut l'en les fees veeir,
6410 Se li Breton nos dient veir,
E altres merveilles plusors;
Aires i sueut aveir d'ostors,
E de granz cers mout grant plenté.
Mais vilain ont tot deserté.
6415 La alai jo merveilles querre,
Vi la forest e vi la terre,
Merveilles quis, mais nes trovai.
Fol m'en revinc, fol i alai,
Fol i alai, fol m'en revinc,
6420 Folie quis, por fol me tinc.

„Breceliant, wovon die Bretonen oftmals fabulieren, ein gar langer und breiter Wald, der in der Bretagne sehr gepriesen wird. Die Quelle von Berenton entspringt [dort] an einer Stelle neben einer Steinplatte. Bei großer Hitze pflegten die Jäger nach Berenton zu gehen, mit ihren Hörnern Wasser zu schöpfen und die Steinplatte damit zu benetzen; auf diese Weise pflegten sie Regen zu bekommen. So pflegte es ehedem in dem Walde und der Umgebung zu regnen, aber ich weiß nicht, aus welchem Grunde. Dort pflegte man die Feen zu sehen, wenn die Bretonen uns die Wahrheit sagen, und manche anderen Wunder. Es pflegten hier Horste von Habichten zu sein und große Hirsche in außerordentlicher Menge. Aber die Bauern haben alles verwüstet. Dorthin zog ich, um nach Wundern zu forschen, ich sah den Wald und sah das Land, Wunder suchte ich, aber ich fand keine. Als ein Narr kam ich zurück, als ein Narr ging ich hin, als ein Narr ging ich hin, als ein Narr kam ich zurück, Narrheit suchte ich, für einen Narren hielt ich mich".

Foerster bezeichnet diese Stelle im kl. *Yvain*[4] (1912), S. XII als „die früheste Erwähnung unserer Quelle" und bemerkt S. XIII: „Sollte Christian seine Quelle wirklich daher geholt haben, was

wohl sicher ist,[1] so gewinnen wir dadurch nicht sonderlich" (nämlich für die Datierung des *Ivain*).

S. XXVIII aber in dem der Quelle gewidmeten besonderen Kapitel hören wir: „Was unsere Sturmquelle betrifft, so ist aus der wörtlichen Entsprechung zwischen Wace und dem späteren *Ivain* mit Sicherheit zu schliefsen, dafs Kristian sich dieselbe aus Wace geholt hat".

Jener erste Satz stellt natürlich eine *Contradictio in adjecto* dar, denn wenn ich nur den Fall setze, dafs eine Sache sich wirklich so und so verhalte, bin ich dessen doch nicht im mindesten sicher: an der zweiten Stelle ist dann aber von einer Unsicherheit überhaupt nicht mehr die Rede.

Ganz anders lautet Foersters letzte Äufserung in der Einleitung zum *Kristian von Troyes Wörterbuch* (1914), S. 106*:

„Was nun unsere Sturmquelle betrifft, so ist bei der ungefähren Entsprechung zwischen Wace und dem späteren Ivain die Annahme zulässig, dafs Kristian sich dieselbe aus Wace geholt hat. Sie mufs schon deswegen von unserem Dichter in das Motiv hineingebracht sein, weil kein anderer all der verschiedenen in irgend eine Beziehung zum Ivain zu bringenden Texte die Quelle, wie es im Ivain geschieht, zur Lösung benutzt, sondern alle ausnahmslos eine grundverschiedene Lösung aufweisen. Dazu ist die Tatsache zu stellen, dafs die Quelle bei Kristian und denen, die auf ihn zurückgehen, allein eine Sturmquelle ist, während Wace und die Ortslegende . . . blofs Regen kennen".

Somit ist Foerster in seiner angeblichen Überzeugung, dafs Chrétien die Quelle aus Wace entlehnt habe, nun wieder wankend geworden, wie er nach dem Zeugnis der angeführten Stelle im kl. *Yvain* seiner Sache von Haus aus in Wirklichkeit keineswegs sicher war: es ist nun nicht mehr von einer Sicherheit die Rede, sondern nur noch von einer Möglichkeit, einer zulässigen Annahme. Die — übrigens recht unklar gehaltene — Begründung aber für diese Annahme, die F. gibt, ist nicht stichhaltig.

Mit „all den verschiedenen, in irgend eine Beziehung zum Ivain zu bringenden Texten" müssen wohl die Dunostreepisode im *Huon de Bordeaux*, die *Joie de la cort*-Episode im *Erec* u. ä. gemeint sein, denn das *Tournoiement*, der *Lai de l'Oiselet*, der *Claris u. Laris* sind ja alle wesentlich jünger als der *Ivain*. Wie aber soll der Umstand, dafs in jenen die Quelle nicht auftritt, nicht zur Lösung benutzt wird, beweisen, dafs sie von Chrétien selbst in das „Motiv" eingeführt wurde? Das ist doch schlechterdings nicht einzusehen! Natürlich kann ihre Einfügung gerade so gut von dem Urheber einer nicht erhaltenen Vorstufe des *Ivain* herrühren.

[1] Der Sperrdruck ist von mir.

Aber gesetzt auch, es lasse sich der Nachweis erbringen, dafs Chrétien selbst das Motiv einführte, so brauchte er es deswegen doch in keiner Weise gerade aus Wace entlehnt zu haben, vielmehr ist es sehr unwahrscheinlich, dafs seine Darstellung auf die des normannischen Reimchronisten zurückgehen sollte.

Das Vorhandensein einer Beziehung zwischen dem zitierten Passus bei Wace und dem *Ivain* Chrétiens ergibt sich allerdings aus der teilweise wörtlichen Übereinstimmung zwischen dem Schlufs des ersteren und dem Schlufs von Calogrenants Erzählung im *Ivain*:

Nachdem er von dem Ritter aus dem Sattel geworfen worden war, traute er sich nicht, ihm zu folgen. Beschämt kehrte er zu dem gastfreien Wirt zurück; hier sagte man ihm, es sei bisher nie einer von der Zauberquelle wiedergekommen: alle, die sie aufsuchten, seien getötet oder gefangen genommen worden:

577 Einsi alai, ainsi reving,
Au revenir por fol me ting;
Si vos ai conté come fos
Ce qu'onques mes conter ne vos.

Aus dieser Übereinstimmung kann aber in keiner Weise der Schlufs gezogen werden, dafs Chrétien das Quellenmotiv als solches aus Wace entlehnt habe. Entschieden gegen diese Annahme spricht vielmehr der Umstand, dafs von all den Einzelheiten, die Wace hier hat, sich bei Chrétien gar nichts findet: es fehlt der Name der Quelle, „*fontaine de Berenton*“, von Jägern, die die Quelle besuchen, ist nicht die Rede, das Wasser wird nicht vermittelst eines Hornes, sondern eines an der Steinplatte angebrachten Beckens auf diese geschüttet, es wird ferner nicht nur, wie bei Wace, Regen, sondern ein heftiges Gewitter mit Hagelschlag erzeugt, auch von Feen oder irgend welchen anderen Wundern, von Habichtsnestern und grofsen Hirschen hören wir bei Chrétien nichts. Auch wenn wir annehmen, dafs Chr. sich gegenüber seiner Quelle selbständig verhielt, wäre doch wohl zu erwarten, dafs von all diesen Elementen sich irgend etwas bei ihm finden würde, wenn er wirklich das Motiv aus Wace schöpfte. Andererseits fehlen wieder bei Wace die Kapelle und die immergrüne Fichte, von der Chrétien erzählt; auch von einer Herrin der Quelle und davon, dafs durch das Ausgiefsen des Wassers auf die Steinplatte ein Ritter herbeigerufen wird, mit dem derjenige, der die Quelle angetastest hat, auf Tot und Leben kämpfen mufs, weifs der Chronist nichts.

Unter diesen Umständen ist es viel wahrscheinlicher, dafs Chrétien die Quellenepisode schon in seiner Vorlage vorfand, und dafs seine Abhängigkeit von Wace sich auf die Identifizierung der Wunderquelle mit der Quelle von Bérenton und auf die Nachahmung jener Schlufsverse der Waceschen Schilderung oder auch auf die Nachahmung der Schlufsverse allein beschränkt. Es handelt sich

dann einfach um eine Reminiszenz Chrétiens, der Wace gelesen hatte: jene Schlufsverse waren ihm im Gedächtnis geblieben, und er legte sie nun mit verändertem Sinne dem Calogrenant in den Mund, von dem seine eigentliche Quelle erzählte, der er sich in allem übrigen anschlofs: Wace schilt sich selbst einen Toren, weil er geglaubt hatte, er werde an der Quelle Wunderbares erleben, und weil er in seiner Erwartung getäuscht, — Calogrenant, weil er von dem Ritter schmählich besiegt worden ist.

Foerster scheint anzunehmen, dafs die Angaben über den Wald von Broceliande und die Quelle, die sich im *Claris u. Laris* (vor 1268) und in dem fragmentarisch erhaltenen *Brun de la Montaigne* (14. Jh.) finden — auf beide verweist er im *Wörterbuch*, Einl. S. 104*, die in Betracht kommenden Stellen aus *Claris und Laris* zitiert er im gr. *Yvain*, Anm. zu V. 189 —, auf Chrétien beruhen. Nun ist es allerdings sicher, dafs beide Chrétien gekannt haben, denn der Verfasser des *Claris* beruft sich V. 627 ausdrücklich auf ihn: *Si con Crestiens le tesmoine*, und im *Brun de la Mont.* äufsern die Barone für den Fall, dafs das Kind in den Wald gebracht werde, die Befürchtung: „*Car espoir trouvera ou serpant ou lyon Qui l'enfant ara tost mis a destrucion*", was doch offenbar eine Reminiszenz an den von Chrétien geschilderten Kampf zwischen dem Löwen und der Schlange darstellt, aber dafs beide nur aus Chrétien geschöpft haben sollten, ist trotzdem sehr unwahrscheinlich:

Im *Claris und Laris* kommen zwei Stellen in Betracht:

Nachdem die beiden Freunde auf dem Wege zum König Artus in Britannien in einem im Walde gelegenen *chastel* sechs Raubritter besiegt haben, kommt ihnen ein Mädchen entgegen, die ihnen erzählt, ihr Geliebter, Yvain, sei gestern von den Rittern gefangen genommen worden, er, den sie liebe

620 Pour l'amor du grant hardement,
Qu'il a toz les jours maintenuz,
Puis qu'il fu au perron venuz,
Seur quoi versa de la fontaine,
Ou assez ot anui et painne
625 De foudre qu'entor li cheoit
Et des arbres qu'il peceoit,
Si con Crestiens le tesmoine.

Yvain wird nun befreit.

Die zweite Stelle findet sich V. 3288 ff., wo Claris und Laris den Wald Broceliande erreichen:

Et il chevauchent par esfors,
Dusqu'a mi di ont chevauchie;
3290 Lors ont un grant bois aprouchie,
Qu'on apele Broceliande;
Trop est la forest fiere et grande

Et plaine de trop grant merveille;
Nule autre ne s'i apareille.
3295 Laienz treuve on les aventures,
Les felonnesses et les dures;
La est li chastiaux perilloux,
Que maintient li fiers Orgueillox;
La est li vergiers delitables,
3300 Qui tant est biaux et amiables;
Laienz est la Roche Perdue,
Qui ja n'ert de coart veue;
La puet on merveilles trouver,
Qui se veult de riens esprouver;
3305 La voit l'en la forest esbatre,
La voit on les sengliers combatre,
La voit on les vorpiz voler,
Ours, singes et lions voler,
Biches et cers, lievres, chevriax,
3310 Connins, lieparz et escuriaux,
De bestes toutes les manieres;
En la forest sont les rivieres.
La mers l'enclot de l'autre part;
La sont li lai, la sont li jart,
3315 La sont les beles praieries,
Les vignes, les ga[a]igneries.
Les fees i ont lor estage,
En .I. des biaus leus du boscage
Est lor maison et lor repaire
3320 Si riches, con le porroit faire
Cil, qui le sorent compasser.
Forment le couvenroit lasser,
Qui la forest vouroit cerchier;
Trop averoit a reverchier.
3325 A l'entrer de la riche lande,
Qu'on apele Broceliande,
Sont li baron arresteu . . . . .

„Und sie reiten scharf zu, bis Mittag sind sie geritten, da haben sie sich einem grofsen Walde genähert, den man Broceliande nennt; gar mächtig und grofs ist der Wald und voll von überaus grofsen Wundern; keine anderen lassen sich damit vergleichen. Dort findet man die Abenteuer, die schlimmen und die schwierigen; dort ist die gefährliche Burg, die dem stolzen Übermütigen gehört; dort ist der wonnige Garten, der so schön und lieblich ist; dort drinnen ist der ‚Verlorene Felsen‘, den kein Feiger erblicken wird; dort kann man Wunder finden, wenn einer zeigen will, was er vermag; dort sieht man den Wald voller Kurzweil, dort sieht man die Eber kämpfen, dort sieht man die Füchse fliegen, die Bären, Affen und Löwen fliegen, Rehe und Hirsche, Hasen, Rehböcke, Kaninchen, Leoparden und Eichhörnchen, alle Arten von Tieren; in dem Walde sind Bäche.

Das Meer umschliefst ihn von der anderen Seite; dort sind die Seen (?), dort sind die Gärten, dort sind die schönen Wiesen, die Weinberge, die fruchtbaren Ländereien. Die Feen haben dort ihren Wohnsitz, an einer der schönen Stellen des Waldes ist ihr Haus und ihr Heim, so herrlich, wie es die, welche es geschaffen haben, nur einrichten konnten, (für *porroit* ist jedenfalls *porent* zu lesen). Gar sehr müde würde werden, wer den Wald [ganz] durchsuchen wollte; allzu viel hätte er nachzuforschen.

Beim Betreten der prächtigen Haide, die man Broceliande nennt, machen die Barone Halt ....“

Sie erblicken einen hohen Schwippbogen mit einer Inschrift in goldenen Lettern, die über die wunderbaren Dinge Auskunft erteilt, die in dem Walde zu sehen sind. Sie beschliefsen, sich alles anzusehen. Sie gelangen zu dem „gefährlichen Schlosse“, das auf steilem Felsen liegt. In ihm wohnt der grofse Zauberer Dampnas, der im Stande ist, Erdbeben hervorzurufen usw. Alles letztere stammt offenbar aus der eigenen Erfindung des Dichters und interessiert uns deshalb hier nicht weiter.

Im *Brun de la Mont.* wird erzählt, wie *Butor de la Montaigne*, ein hochgestellter Herr, beschliefst, seinen neugeborenen Sohn Brun an die Quelle im Walde *Bersillant* — zum „schlafenden Felsen“ (*a la roche dormant*) V. 171 — zu bringen, um ihm von den dort verkehrenden Feen sein Schicksal prophezeien zu lassen: „*por destinée avoir*“ V. 83; man soll das Kind tragen:

49 Delez une fontaine, assez près du rochier;
Car il avoit repaire de fées ou gravier
Qui aloient ou lieu touz dis esbanoier.

Vier Ritter bringen das Kind nächtlicher Weile in den Wald, immer am Bache entlang reitend, und legen es unter einem Kastanienbaum nieder. Sie ziehen sich dann zurück und beobachten nun, wie drei „Damen“ sich nahen, die einen wunderbar lieblichen Wechselgesang anstimmen:

902 Il ouïrent .j. chant c'une dame chantoit
Si gracïeussement que proprement sembloit
C'angles de paradis venissent la endroit,
905 Et tout en ce moument que la dame cessoit
Une autre dame après .j. chant recommançoit,
Et la tier[c]e les .ij. a son tour responnoit;
Chascune main a main a l'arbre s'en venoit
Et adès en chantant le sien cuer deduissoit.
910 A la fontaine ainsi chascune s'en venoit.

Die Damen sind Feen, ihre Hautfarbe ist so weifs, wie frischgefallener Schnee, sie tragen goldene Kronen und Gewänder aus weifser Seide:

923 Les dames dont je di si estoient faées
Qui si trés noblement estoient asesmées.
Leur cors furent plus blanc que n'est noif sor gelée,
Et si trés chiérement estoient atournées,
Car de couronnes d'or furent toutes dorées
Et de blans dras de soie estoient aournées;
Enmi de la poitrine estoient escollées.

Auf der ganzen Welt hätte man keine schöneren Frauen finden können. Die Feen begaben nun das Kind: die erste verleiht ihm Schönheit, Weisheit und Waffenglück, die zweite aber, dafs es „der neue Tristan", „*li Restorés Tristans*", V. 1063, heifsen und viel Leid durch die Liebe erfahren, seine Geliebte einem buckligen *vilain* ihre Hand reichen solle; die dritte, die die böse Gabe aufheben will, erklärt, sie werde dem Kinde in aller Not zur Seite stehen und an Stelle der ungetreuen Geliebten ihm die schönste Frau der Welt verschaffen.

Nachdem diese noch das Kind in seidene Tücher gehüllt und ihm einen goldenen Ring an den Finger gesteckt und es geküfst hat, entfernen sich alle drei. Die Ritter bringen nun den Knaben zu den Eltern zurück.

Natürlich beruht die von Ivain handelnde Stelle im *Claris* auf Chrétien,[1] und dafs auch der Verfasser des *Brun de la Montaigne* ihn kannte, mufs, wie schon bemerkt, aus der Stelle geschlossen werden, wo des Löwen und der Schlange Erwähnung geschieht. Dagegen ist es völlig klar, dafs alles, was sonst im *Brun* erzählt wird, und die ganze zweite Stelle im *Claris* nicht aus Chrétiens *Ivain* abgeleitet werden kann, denn von Feen, die im Walde Broceliande wohnen, ist in diesem nirgends die Rede. Laudine und Lunete werden weder als solche bezeichnet noch charakterisiert, und abgesehen von der Gewitter erzeugenden Kraft der Wunderquelle findet sich im *Ivain* auch von irgend welchem sonstigen Zauberwesen in dem Walde keine Spur.

Der *Brun* sowohl als die zweite Stelle im *Claris* stehen nun offenbar Wace näher als Chrétien, indem auch bei jenem der Feen Erwähnung geschieht, die im Walde hausen sollen; *Claris* hat aufserdem mit Wace gemein, dafs bei ihm von den Tieren im Walde die Rede ist, von denen freilich bei Wace nur die Habichte und die Hirsche genannt werden, und dafs sonstiger Wunderdinge, die sich dort ereignen sollen, Erwähnung geschieht.

Andererseits ist nun aber die Übereinstimmung zwischen Wace und *Claris-Brun* nicht so grofs, dafs ein Anlafs vorläge, ihre Darstellung auf Wace selbst zurückzuführen und anzunehmen, dafs das, was sie über Wace hinaus bieten, aus eigener Erfindung der Dichter stammte. Irgend eine wörtliche Übereinstimmung mit Wace, wie sie die von Ivain handelnde Stelle des *Claris* zu Chrétien aufweist, besteht zwischen beiden Romanen und Wace nicht, von den Jägern, die mit ihren Hörnern Wasser aus der Quelle schöpfen und so Regen erzeugen, hören wir nichts, auch die Waceschen Habichte werden im *Claris* unter all dem vielen Getier nicht erwähnt, andererseits hat der *Claris* mancherlei, das bei Wace fehlt, besonders aufser den Hirschen, die ihm mit Wace gemein sind, die Charakteristik des Waldes als einer Art zoologischen Gartens mit

[1] Dafs der Verf. des *Claris* Chrétiens *Ivain* kannte, stellt auch fest Klose, *Der Roman von Claris und Laris*, Halle 1916, *Beih. z. Zs. f. rom. Phil.* 63, S. 163, weiter äufsert er sich nicht.

den verschiedensten Tierarten. Vor allem aber erwähnen beide einen im Walde befindlichen Felsen, der im *Brun* als *Roche dormante*, im *Claris* als die *Roche Perdue* bezeichnet wird und mit dem es offenbar eine besondere Bewandtnis hat: im *Brun* hören wir, kein Feiger werde des Felsens ansichtig werden. Diese Übereinstimmung kann doch nicht wohl auf Zufall beruhen, und da nun Wace ausdrücklich bemerkt, die Bretonen erzählten von dem Walde allerhand fabelhaftes, so spricht die Wahrscheinlichkeit dafür, dafs sowohl der Verfasser des *Claris* als der des *Brun* hier entweder direkt aus der bretagnischen Volkssage geschöpft haben, oder dafs ihre Angaben durch das Medium anderer Artuserzählungen, die sie verwerteten, auf jene Sage zurückgehen; die Annahme, der Dichter des *Claris* habe solche ältere Dichtungen gekannt, wird durch die Tatsache, dafs er den *Ivain* benutzt hat, sehr nahe gelegt. Damit meine ich natürlich nicht, dafs auch die Geschichte von der Begabung des Knaben *Brun* durch die drei Feen an der Quelle aus der auf den Wald Broceliande bezüglichen bretonischen Sage entnommen sei; diese Geschichte wird erst von dem Dichter in dem Walde lokalisiert worden sein.

Also die Angaben über den Zauberwald Broceliande im *Claris* und im *Brun* stellen vermutlich nicht, wie Foerster meint, einen Reflex des Chrétienschen *Ivain* dar, sondern erweisen sich als Parallelversionen zu der Schilderung Waces und gehen, wie diese, wenn auch nur teilweise, wohl auf die bretonische Volkssage zurück.[1]

Ich möchte nun besonders aufmerksam machen auf die merkwürdige Versammlung aller möglichen wilden und zahmen Tiere, die sich nach der Darstellung im *Claris* im Walde von Broceliande bei der Wunderquelle zusammenfindet: Löwen, Bären, Leoparden im friedlichen Verein mit Rehen, Hirschen, Hasen usw. Dies erinnert offenbar lebhaft einerseits an die Darstellung im kymrischen Mabinogi, wonach der riesige Hirt, den Calogrenant-Ivain auf dem Wege zur Quelle treffen, „*mille animaux sauvages*" hütet, sowie an die Lesarten einiger Ivainhandschriften zu V. 280, wonach er aufser den wilden Stieren, die die Originalhds. gehabt zu haben scheint, auch Bären und Leoparden oder Löwen und Leoparden unter seiner Obhut hat, andererseits an jene, seinerzeit schon erwähnte Eigentümlichkeit des antiken Kultus der mit der römischen Diana identifizierten Artemis, dafs in den Hainen der Göttin allerhand Wild und darunter auch reifsende Tiere gehalten wurden; nach Strabo 5, 215 sollten auch im Hain der Artemis Aitolis am Timavus „wilde Tiere von selbst zahm werden und Hirsche zu Wölfen sich gesellen",[2] sowie ferner an die Eigenschaft der Göttermutter Kybele

[1] Dafs über die Quelle von Berenton eine Volksüberlieferung existierte, die sowohl Chrétien als andere Autoren benutzten, ist auch die Ansicht von Nitze, *Mod. Phil.* VII, 157.

[2] Roscher I, 1, Sp. 565.

als Hüterin der Tiere: Löwen, Bären und die Tiere des Waldes stehen in ihrem Schutze, s. oben S. 113.

Sind also die besprochenen Texte in der Schilderung der Quellenumgebung offenbar von Chrétien unabhängig, so hindert nun andererseits nichts, die von Foerster zitierte, in Jacob von Vitrys († 1244) *Historia Orientalis et Occidentalis*[1] B. II, c. 92 enthaltene Erwähnung einer Quelle „*in minori Britannia*“, deren Wasser, auf einen nahen Stein gegossen, Regen und Gewitter hervorrufen solle, direkt auf den *Ivain* zurückzuführen.

Das gleiche gilt von der Stelle im Bienenbuche des Thomas von Cantimpré (geb. 1201, † 1263), auf die Foerster von G. Baist aufmerksam gemacht wurde und die er teilweise im Wortlaut abdruckt. Thomas erklärt, er habe den durch Gelehrsamkeit ausgezeichneten deutschen Bruder Heinrich, ehemals Vorleser der Predigermönche in Köln, Folgendes erzählen hören: Ein aus der Bretagne stammender Bruder von vornehmer Herkunft, der in den Orden eingetreten war, sei vor Ablegung seines Professes behufs Ordnung seiner Angelegenheiten in Begleitung des Priors von Lyon aus, wo er sich damals aufgehalten, in seine Heimat gereist und habe, als sie in die „Einöden der Bretagne“ — *in deserta Britanniae* — gekommen, den Prior gefragt, ob er ein altes Wunder der Bretagne sehen wolle. Als der Prior fragte, was dies sei, habe er ihn zu einer sehr klaren Quelle geführt, über der ein Stein nach Art eines Altares auf marmornen Säulen angebracht war, er habe auf diesen Wasser gegossen, und sofort sei ein furchtbares Gewitter mit heftigem Regen losgebrochen, der wohl eine Meile weit alles unter Wasser setzte. Dies habe der Prior dem Bischof Johannes und mehreren Brüdern erzählt. Die gleiche Geschichte habe er vor 40 Jahren von seinem Vater vernommen, der in der Bretagne unter dem Könige Richard Löwenherz Kriegsdienste getan hatte. Der Bruder Heinrich habe das Wunder als Zauber- und Dämonenwerk bezeichnet:

„Haec cum dictus frater Henricus mihi et multis aliis recitaret quaesivi, unde ista fieri potuissent? Et respondit, quod arte magici, ignota modo hominibus, et ministerio daemonum, qui ad tempestates et pluvias aera possent impellere, et concitare cum volunt, occulto tamen Dei iudicio permittente“.[2]

Genau die gleichen Angaben macht über die Quelle Guillaume *le Breton* in der von Foerster zitierten Schilderung des *Brecelia-censis monstrum admirabile fontis* in seinem 1220 vollendeten Hexametergedicht *Philippis* VI, 534 ff.[3]

---

[1] Ed. Beller, Douay 1598.

[2] Ed. George Colvener, 1627, c. 57, no. 28, p. 559.

[3] Bouquet, *Recueil* XVII, 193. Ich weiſs nicht, woher Foerster die *Wörterbuch* S. 105* angeführte Bemerkung von J. Loth hat, der bezweifelt, ob es sich hier wirklich um Broceliande handelt, und auf die Möglichkeit hinweist, daſs vielmehr eine Quelle in der Nähe der Seine gemeint sei. „*Brecileacensis*

Über die Herkunft des Quellenmotives im *Ivain* haben nun neuerdings ausführlich gehandelt Miſs Louise B. Morgan[1] und, weiter ausholend, mit Berücksichtigung der antiken und orientalischen Überlieferung, George L. Hamilton.[2]

Miſs Morgan lehnt, wie wir schon bei Besprechung der einschlägigen Arbeiten Nitzes sahen, mit unzureichenden Gründen, dessen Hypothese vom Einfluſs des Mythus der aricischen Diana auf die Genesis des *Ivain* ab und will zeigen, daſs Chrétien aus einer eine Quelle betreffenden Volkstradition schöpfte, welche in Groſsbritannien, Irland und Frankreich nachzuweisen sei. Sie bedenkt nicht, daſs eine Überlieferung über den Kultus der aricischen Diana nachträglich sehr wohl mit einer volksmäſsigen Tradition von einer Sturm und Regen erzeugenden Quelle kombiniert worden sein kann, und sie irrt, wenn sie S. 337 die bei Thomas von Cantimpré mitgeteilte Erzählung als ein Zeugnis für die Existenz einer derartigen Quelle in Groſsbritannien betrachtet, denn *Britannia* bedeutet hier unzweifelhaft die französische Bretagne, nicht Groſsbritannien.[3]

Hamilton zeigt, daſs Quellen, deren Berührung Regen oder Sturm hervorrufen sollte, schon im Altertum existierten und später und heute noch bezeugt werden, auch im Orient, hier zuerst um 1000 bei dem arabischen Historiker Bîrûnî. Er kommt zu dem Ergebnis, das von Chrétien für den *Ivain* benutzte keltische Volksmärchen habe eine derartige Quelle enthalten, die durch ihren Schutzdämon verteidigt wird. Eine ursprünglichere Schilderung der Quelle glaubt er zu finden in der irischen Erzählung von *In Gilla Decair*, — mit der, wie wir sahen, zuerst Brown in seiner groſsen Ivainarbeit sich eingehend beschäftigt hat —, insofern sich nämlich hier bei der Quelle nicht eine Steinplatte, sondern ein keltischer Dolmen, ein Steinkreis befindet. Chrétien habe in jenen *folk-tale* neu eingeführt eine bretonische, aus Wace entlehnte

---

supposerait une forme moderne Brecellé (Bresellé), en Bretagne, Brécelly ou Brécilly en Normandie. Faudra-t-il lire Brecelianensis?". In Loths Anmerkung zu *Mabinogion* II, 10, die F. auf der vorhergehenden Seite zitiert, findet sie sich nicht, und auch in der zweiten Auflage der *Mabinogion* II, 11 äuſsert Loth einen derartigen Zweifel nicht. Zu einem solchen fehlt m. E. jeder ausreichende Grund, da die Schilderung Guillaumes ja aufs genaueste mit den sonstigen Schilderungen der Quelle von Brecceliande übereinstimmt. Entweder ist *Breceliacensis* aus *Brecelianensis* verlesen, auf welche Möglichkeit Loth aufmerksam macht, oder aber Guillaume dachte wirklich fälschlich an einen jener beiden anderen Orte, es liegt eine von ihm selbst vorgenommene Verwechselung vor.

[1] *The source of the Fountain-Story in the Yvain*, *Mod. Philol.* VI (1909), 331—41.

[2] *Storm-making springs: rings of invisibility and protection. — Studies on the sources of the Yvain of Chretien de Troies. The Romanic Review* 2 (1911), 355 ff.

[3] Das hat schon Nitze, *Mod. Phil.* VII, 149 gerügt; die Feststellung, daſs Thomas Groſsbritannien *Anglia* nennt, wurde zuerst gemacht von Foerster, kl. *Yvain*, S. XXVII (= *Wörterb.* S. 102*, Anm. 1).

Lokaltradition von einem Steine, dessen Besprengen Regen bewirkte, und eine gelehrte literarische, aus einem *Lapidarius* stammende Überlieferung, wonach gewisse kostbare Steine — das *perron* besteht bei Chrétien aus einem Smaragd — die Kraft besitzen sollten, Sturm hervorzurufen.

Wenn hier zunächst auch Hamilton wieder ebenso wie Miss Morgan im Anschluſs an Foerster die Komposition des *Ivain* Chrétien selbst zuschreibt, so wird, worauf schon wiederholt hinzuweisen war, diese Anschauung durch den II. Teil der vorliegenden Untersuchung als unhaltbar erwiesen werden. Die Handlung des *Ivain* ist, soweit sie mit dem Mabinogi übereinstimmt, nicht von dem französischen Dichter geschaffen, sondern lag schon in der gemeinsamen Quelle beider vor. Wer der eigentliche Schöpfer des *Ivain* gewesen ist, entzieht sich somit unserem Urteil.

Was sodann den von Hamilton herangezogenen, oben schon ausführlich behandelten *Gilla Decair* anlangt, so bemerke ich, daſs die Version, wonach sich bei der Quelle ein Dolmen statt einer Steinplatte befindet, nur in der einen der beiden Handschriften begegnet, also auf einer nachträglichen Änderung beruhen kann.

Weiter wurde oben gezeigt, daſs Foersters Annahme, Chrétien habe die Quelle aus Wace entlehnt, sich bei genauerer Betrachtung nicht aufrecht erhalten läſst; es liegt deshalb auch kein Grund vor, das Motiv des Steines, dessen Besprengen mit Wasser Regen erzeugt, aus ihm abzuleiten, vielmehr kann dasselbe direkt auf den an die Quelle von Barenton sich knüpfenden Volksglauben zurückgehen.

Im übrigen aber habe ich gegen die Ergebnisse Hamiltons nichts einzuwenden.

Wenn ich ihn nun recht verstehe, so nimmt er an, die Quelle, welche das keltische Volksmärchen bot, sei erst von Chrétien mit der Quelle von Barenton im Walde Broceliande identifiziert worden. Wenn wir statt Chrétien sagen: von Chrétien oder schon dem Urheber einer der Vorstufen seiner Dichtung, so ist das auch meine Ansicht. Wo die Quelle aber ursprünglich gedacht war und ob sie überhaupt lokalisiert war, darüber äuſsert der Verf. sich nicht.

Ich glaube nun, es lassen sich Gründe für die Annahme geltend machen, daſs sie schon in der eine ältere Vorstufe des *Ivain* darstellenden keltischen Sage, als welche ich mit Brown eine dem *SgC* und *TE* verwandte irische Erzählung des Cuchulinnkreises betrachte, vorhanden war, obgleich sie sich weder im *SgC* noch im *TE* findet, oder daſs sie doch, falls sie jener Erzählung noch fehlte, von dem *conteur*, der sie in den Organismus der Geschichte einfügte, gleichfalls aus irischer Sage entnommen wurde, daſs sie also ursprünglich nicht in der Bretagne, sondern in Irland lag.

Zunächst ist nämlich eine der Quelle im Walde Broceliande sehr ähnliche, Regen erzeugende Quelle ja von Miss Morgan und Hamilton selbst im letzten Drittel des 12. Jhs. auch für Irland nach-

gewiesen. Girald von Barry in seiner, 1188 abgeschlossenen *Topographia Hiberniae dist.* 2, cap. 7 a. 8[1]: *De mirandis fontium naturis*, berichtet, in Munster in Irland sei eine Quelle, die, sobald sie von einem Menschen berührt oder nur erblickt werde, sofort die ganze Provinz mit Regengüssen überschwemme, und dieser Regen höre nicht eher auf, als bis ein zu diesem Zwecke abgeordneter, von Geburt an jungfräulicher Priester nach Celebrierung einer Messe in einer eben zu diesem Zwecke nicht weit von der Quelle erbauten Kapelle durch Besprengung mit Weihwasser und mit der Milch einer einfarbigen Kuh die Quelle besänftigt habe. Der Ritus wird von Giraldus als barbarisch und der Begründung entbehrend bezeichnet:

> Est fons in Momonia, qui si tactus ab homine, vel etiam visus fuerit, statim tota provincia pluviis inundabit. Quae non cessabunt, donec sacerdos ad hoc deputatus, qui et virgo fuerit a nativitate, missae celebratione, in capella quae non procul a fonte ad hoc dignoscitur esse fundata, et aquae benedictae, lactisque vaccae unius coloris aspersione, barbaro satis ritu et ratione carente, fontem reconciliaverit.

Gleich im nächsten Kapitel 8, *De duobus Britanniae scilicet Armoricae et Siciliae fontibus admirandis*, erwähnt der Autor dann auch die Quelle von Broceliande, die er aber nicht ausdrücklich mit diesem Namen bezeichnet:

> Est fons in Armorica Britannia, similis hujus ex parte naturae. Cujus aquis in cornu bubali haustis, si petram ei proximam forte perfuderit, tempore quantumlibet sereno et a pluviis alieno, pluvias incontinenti non evades.

Diese letztere Schilderung steht offenbar am nächsten der des Wace, in der gleichfalls das Wasser mit Hörnern auf den Stein gegossen und dadurch nur Regen hervorgerufen wird, während bei Chrétien das Wasser in ein an der Quelle angebrachtes Becken gefafst und nicht nur Regen, sondern auch Gewitter erzeugt wird; es dürfte deshalb nicht ausgeschlossen sein, dafs Girald schon Wace kannte, ebenso gut mag er aber auch aus der Volkssage direkt geschöpft haben.

Die Quelle in Munster wird nun schon in der irischen Übersetzung des Nennius — 10. oder 11. Jh. — erwähnt und hier die Quelle von *Sliabh Bladhma* genannt, an der Grenze der *Kings and Queens counties*[2]:

„Wenn Jemand sie erblickt oder sie berührt, wird der Himmel unaufhörlich Regen herabsenden, bis eine Messe und Opfer gefeiert sind".

Die Angabe, es habe sich bei der Quelle eine Kapelle befunden, erinnert direkt an den *Ivain*, der freilich von dem Priester und den zur Besänftigung der Quelle vorzunehmenden Zeremonien

[1] Giraldus Cambrensis, *Topographia Hiberniae*, ed. J. F. Dimock, London 1867.
[2] Hamilton S. 363.

nichts weiſs, und ebenso entspricht es der Darstellung des *Ivain*, daſs der Regen als Strafe für die Berührung der Quelle erscheint. Der Ritus mit der Milch einer einfarbigen Kuh weist doch wohl auf heidnischen Ursprung dieses Quellenkultus, und da der Diana „vielleicht" auch die Fruchtbarkeit der Herden unterstellt war — eine römische Legende erzählte, „ein Sabiner habe in seiner Herde eine Kuh gehabt von übernatürlicher Schönheit; die Seher, welche darin ein prodigium erblickten, setzten das Tier in abergläubische Beziehung zur Diana; wer dasselbe der Diana opferte, sollte über Rom und Latium herrschen",[1] — so ist die Vermutung berechtigt, die in Rede stehende Quelle in Munster möchte in heidnischer Zeit einer später mit Diana identifizierten Quellgottheit geheiligt gewesen sein.

Somit kann die Regen hervorrufende Quelle im *Ivain* ebenso wohl insularen, irischen als kontinentalen Ursprungs sein; die Möglichkeit besteht, daſs es sich ursprünglich um die Regenquelle in Munster handelte, die erst von Chrétien oder schon von einem seiner Vorgänger in der Bretagne lokalisiert und mit der Quelle von Barenton, von der der Volksmund ähnliches berichtete, identifiziert wurde; im *Mb*, welches, wie gezeigt werden wird, dem *Ivain* parallel steht, hat die Quelle keinen Namen, was sich daraus erklären dürfte, daſs die Handlung hier in Wales spielt, wo dem Erzähler eine solche Quelle nicht bekannt gewesen sein mag.

Nachdem Brown eine irische Sage des Cuchulinnkreises vom Typus des *Serglige Conculaind* und des *Tochmarc Etain* als mutmaſsliche Quelle des *Ivain* erwiesen hat, liegt der Gedanke nahe, auch in dieser Sage möchte die Zauberquelle, die in der Handlung eine so wesentliche Rolle spielt, schon vorhanden gewesen sein. Eine solche als Bestandteil schon in der irischen Vorstufe des *Ivain* würde es am ehesten verständlich machen, wie man dazu kommen konnte, die Tradition von der aricischen Diana mit der Erzählung zu verschmelzen: die Quelle, die man der Quelle im Hain zu Aricia gleichsetzte, bildete das assoziierende Moment.

Nun hat weiter F. Lot[2] darauf aufmerksam gemacht, daſs eine Quelle, welche mit der Quelle im *Ivain* wichtige Berührungspunkte aufweist, begegnet in dem vermutlich auf irischer Vorlage beruhenden kymrischen Mabinogi vom *Manawyddan, Sohn des Llyr*,[3] einer der vier Geschichten — *Pwyll, Branwen, Manawyddan, Math* —, welche in der Hds. gemeinsam die Bezeichnung *mabinogi* tragen und in der erhaltenen Fassung nicht später als Ende 12. oder Anfang 13. Jhs. entstanden sein können,[4] inhaltlich aber darstellen „*des récits traditionnels, depuis longtemps fixés, au moins dans leurs grandes lignes*".[5]

---

[1] Roscher, a. a. O. Sp. 1006.
[2] *Romania* 30 (1901), 16.
[3] Loth, *Les Mabinogion* I², 151 ff.
[4] S. Loth, ib. S. 30.
[5] Ib. S. 13.

Hier wird folgendes erzählt:

Pryderi und *Manawyddan*, der *Riannon*, die verwitwete Mutter des Pryderi geheiratet hat, weilen zusammen zu *Arberth* — im Südosten der Grafschaft Pembroke[1] — in *Dyved*[2], das von den Dichtern *Bro yr hud*, „*le pays de la magie*", genannt wird. Sie gehen eines Tages auf die Jagd und kommen bei der Verfolgung eines weißen Ebers im Walde zu einer Feste an einer Stelle, wo sie früher nie eine solche erblickt haben. Der Eber und die Hunde verschwinden in der Feste. Pryderi folgt ihnen trotz der Warnung des Manawyddan, findet aber das Schloß völlig leer, kein lebendes Wesen ist zu erblicken:

„*Sur le sol vers le milieu du fort, il y avait une fontaine entourée de marbre, et sur le bord de la fontaine, reposant sur une dalle de marbre, une coupe d'or attachée par des chaînes qui se dirigeaient en l'air et dont il ne voyait pas l'extrémité. Il fut transporté de l'éclat de l'or et de l'excellence du travail de la coupe.*"

Wie er aber nach der Schale greift, haften seine Hände an ihr fest, ebenso seine Füße an der Marmorplatte, zugleich wird er mit Stummheit geschlagen. In dieser Stellung verbleibt er.

Manawyddan kehrt, als Pryderi nicht wieder kommt, nach Hause zurück und erzählt Riannon das erlebte Abenteuer. Diese macht sich nun auf den Weg nach dem Sohne, sie betritt die Feste, erblickt in ihr Pryderi, sieht sich aber, als sie die Schale berührt, gleichfalls festgebannt: „*Ensuite, aussitôt qu'il fut nuit, un coup de tonnerre se fit entendre, suivi d'un épais nuage, et le fort et eux-mêmes disparurent*".

Später hören wir, daß *Llwyt*, der Sohn des *Kilcoet*, auf die sieben *cantrevs* von Dyved einen Zauber geworfen hat aus Freundschaft für *Gwawl* und daß er Pryderi bestrafen wollte wegen des „*jeu du* Blaireau dans le sac *que Pwyll, chef d'Annwn, avait fait subir à Gwawl dans la cour d'Eveydd Hen* ...". Pryderi und Riannon werden unter Umständen, die uns hier nicht interessieren, von ihm wieder entzaubert.

Foerster, der im kl. *Yvain*[4] S. XXVII, Anm. 1 Lots Hinweis kurz erwähnt, aber ohne die Stelle zu zitieren und ohne irgendwie auf ihren Inhalt einzugehen, bemerkt: „Ich finde auch nicht die entfernteste Möglichkeit irgend einer noch so leisen Beziehung zwischen den beiden Texten". Es ist aber im Gegenteil klar, daß der Quellenepisode im *Ivain* und der im Mabinogi von *Manawyddan* sehr wesentliche Elemente gemein sind; wir haben hier wie dort:

1. Einen Zauberwald, in dem die Handlung spielt: wir hören, daß der Wald, in dem die beiden jagen, von Llwyt verzaubert wurde, — daß der Wald von Broceliande der französischen Artusdichtung als Zauberwald gilt, ist bekannt.

2. Eine von kostbarem Stein eingefaßte Zauberquelle, bei der an einer Kette, bezw. an Ketten, eine goldene Schale angebracht ist; mit der Quelle steht Gewitter in Beziehung, das sich aber im

---

[1] Ib. S. 83, Anm. 1.
[2] Ib. S. 82, Anm.

Mb von *Manawyddan* auf einen einzigen Donnerschlag und Herabsinken dichten Nebels beschränkt.

3. Die Quelle bildet den Eingang in die andere Welt: mit dem Donnerschlag und dem Herabsinken der dichten Wolke verschwinden Pryderi und Riannon; über das Motiv der keltischen Sage, dafs bei Eingang in die andere Welt ein Gewitter ausbricht und der Eindringende durch dichten Nebel hindurch mufs, siehe Brown, *On the independent character of the Welsh Owain* S. 169 f. Dafs die Quellenlandschaft im *Ivain* das Gepräge der keltischen *Other-world* trägt und Laudines Schlofs als in dieser liegend zu denken ist, wurde von demselben einwandfrei nachgewiesen.

Somit darf, wenn die Übereinstimmung auch nur eine teilweise ist, die Quelle im *Mb* von *Manawyddan* doch als der im *Ivain* nahe verwandt bezeichnet werden, und da irischer Ursprung des *Mb* wahrscheinlich ist, so steht der Annahme nichts im Wege, auch die Quelle im *Ivain* stamme in letzter Linie aus irischer Sage und sei erst durch die bretonischen oder französischen *conteurs*, denen Chrétien folgte, mit der Quelle von Barenton identifiziert worden.

---

7. Der treue Löwe.

Über das Motiv des treuen Löwen hat zuerst W. L. Holland[1] genauere literarische Nachweise gegeben, dann hat sich mit ihm befafst G. Baist;[2] die Entwicklung der Sage klar zu legen unternahm Oliver M. Johnstone,[3] an dessen Darlegungen wieder Baist[4] unter Beibringung eines wichtigen, bisher unbeachteten Zeugnisses eine kurze, aber einschneidende Kritik übte; zuletzt brachte Foerster[5] einige zusammenfassende Bemerkungen zur Geschichte des Motives. Nur über die antiken Fassungen handelte ausführlich August Marx[6] und neuerdings, unter Beschränkung auf den Androclustypus, Georg Thiele.[7]

---

[1] *Crestien von Troies, eine literaturgeschichtliche Untersuchung*, Tübingen 1854, 162 Anm.

[2] *Zs. f. rom. Phil.* 21 (1887), 404.

[3] *Zs. f. franz. Spr. u. Lit.* 31 (1907), 157 ff.

[4] *Rom. Forsch.* 29 (1911), 317 ff.

[5] Kl. *Yvain*[4] (1912), S. XLVI f.; wieder abgedruckt im *Wörterbuch* (1914), S. 121*.

[6] *Griechische Märchen von dankbaren Tieren und Verwandtes*, Dissert. von Heidelberg, Stuttgart 1889, 55 ff.

[7] *Der lateinische Aesop des Romulus und die Prosafassungen des Phädrus. Krit. Text mit Komment. u. einleitenden Untersuchungen*, Heidelberg 1910, S. XXIV f.

Chrétiens Erzählung, V. 3341 ff., ist die folgende:

Nachdem Ivain durch die Dame von Noireson von seinem Wahnsinn geheilt ist und er dieselbe siegreich gegen ihren Feind, den Grafen Alier, verteidigt hat, durchreitet er einen dichten Wald und vernimmt einen lauten Schmerzensschrei, dem er nachgeht; auf einer Rodung erblickt er einen Löwen, den eine Schlange in den Schwanz gebissen hat und dem sie die Lenden mit ihrem Feuerhauch versengt. Ivain haut mit einem Schwerthieb die Schlange mitten durch und zerstückelt sie dann vollständig. Der Löwe gibt ihm, indem er sich vor ihm niederlegt und Tränen vergiefst, zu verstehen, dafs er sich in seinen Dienst stellt. Das Tier folgt ihm von nun an als treuer Begleiter, um sich nie mehr von ihm zu trennen, es erlegt für seinen Herrn Wildbret zur Nahrung und leistet ihm in den Kämpfen, die er zu bestehen hat, erfolgreich Hilfe.

Die Erzählung ist im Mabinogi[1] wesentlich kürzer gehalten, stimmt aber in der Hauptsache, doch nicht in den Einzelheiten, mit Chrétien überein:

Eine in der Spalte eines Felsens verborgene Schlange hält einen schwarzen Löwen scharf im Auge und schnellt, so oft er sich entfernen will, auf ihn zu und beifst ihn. Ivain haut mit einem Schwertstreich die Schlange mitten durch; als er dann seinen Weg fortsetzt, bemerkt er, dafs der Löwe ihm folgt.

Man nimmt nun allgemein an — auch Foerster tut es —, dafs das Löwenmotiv zurückgeht auf die antike Geschichte von dem Löwen des Androclus, die zuerst begegnet im 2. Jh. n. Chr. bei Aulus Gellius, *Noctes Atticae* V, 14, 10; dieser bezeichnet als seine Quelle die *Αἰγυπτιακά* des Apion, eines in der ersten Hälfte des 1. Jhs. n. Chr. lebenden alexandrinischen Grammatikers, welcher versichere, in Rom Augenzeuge des Vorgangs gewesen zu sein.

Gellius berichtet wie folgt:

Im *Circus maximus* zu Rom wurde das Schauspiel einer gewaltigen Jagd auf wilde Tiere gegeben. In der grofsen Schar der letzteren fiel besonders ein riesiger Löwe auf, der gewaltige Sprünge machte und ein durchdringendes Gebrüll ertönen liefs. Unter denen, die gegen die Tiere kämpfen sollten, befand sich auch Androclus, der ehemalige Sklave eines Konsuls. Als der Löwe aber seiner ansichtig wird, kommt er schweifwedelnd auf ihn zu, wie ein Hund auf seinen Herrn, leckt ihm die Beine und die Hände, und Androclus, nachdem er sich von seinem Schreck erholt hat, gibt Zeichen, dafs er das Tier erkannt habe. Bei diesem Anblick bricht im ganzen Zirkus ein Beifallssturm aus. Der Kaiser erkundigt sich bei Androclus, warum ihn das Tier verschont habe. Androclus erzählt nun, er sei Sklave eines Prokonsuls in der Provinz Afrika gewesen; wegen der Mifshandlungen, die er zu erdulden hatte, sei er in die Wüste geflohen, dort habe er eine Höhle betreten, in der gleich darauf ein Löwe erschienen sei, dessen eine Tatze blutete und der vor Schmerz

---

[1] J. Loth, *Les Mabinogion*, II[2], 38.

heulte. Er habe nun dem Tiere einen grofsen Holzsplitter (*stirpem ingentem*) aus der Klaue gezogen und die Wunde gereinigt. Er lebte dann drei Jahre mit dem Löwen zusammen in der Höhle, der Löwe jagte Wild für ihn, von dem er sich nährte. Da Androclus dieses Lebens wüde war, verliefs er die Höhle; nachdem er drei Tage gewandert, wurde er von Soldaten festgenommen, die ihn nach Rom zurückbrachten, und hier wurde er zum Tode verurteilt. Dies nun sei sein Löwe, der ihm seine Dankbarkeit bezeuge. Die Geschichte wird sofort auf ein Täfelchen geschrieben, das die Reihen der Zuschauer im Zirkus durchläuft. Androclus wird begnadigt, und der Löwe wird ihm geschenkt. Man sah nun Androclus die Strafsen Roms durchschreiten mit dem Löwen, den er an einem Riemen führte; man gab ihm Geld und bewarf das Tier mit Blumen.

Aelian (um 200 n. Chr., † nach 222), *De Natura Animalium* VII, 48 erzählt die Geschichte in allem Wesentlichen übereinstimmend, weicht aber doch in einigen Punkten ab: Androkles — so lautet bei ihm der Name — ist einem römischen Senator entlaufen und begibt sich nun erst nach Lybien; er wird, als der Löwe ihn verschont, für einen Zauberer gehalten, deshalb läfst man noch einen Panther auf ihn los, der aber vom Löwen zerrissen wird; ferner ist es bei Aelian nicht der Kaiser, sondern der Veranstalter der Spiele, der Androkles zu sich rufen läfst, und seine Freilassung wird nicht mehr ausdrücklich erzählt. In einer Schlufsbemerkung — die Stelle ist verderbt — verweist Aelian auf eine ähnliche Löwengeschichte, die in Samos bekannt und von Eratosthenes, Euphorion — beide um 300 v. Chr. — und andern behandelt worden war. Diese ist bei Plinius überliefert, s. u.

Marx[1] zeigt mit guten Gründen, dafs Aelian nicht aus Apion geschöpft haben kann, — welches seine Quelle war, bleibt dunkel: „Da aber beider Erzählungen in den Hauptzügen durchaus übereinstimmen, so repräsentieren sie jedenfalls sagengeschichtlich nur eine Überlieferung, geben beide dieselbe Version des Märchens vom dankbaren Löwen wieder." Dafs es sich nur um ein Märchen handelt, erscheint M. im Hinblick auf die vielen analogen Geschichten nicht zweifelhaft.

Ganz kurz berichtet Apions Zeitgenosse Seneca († 65), *De beneficiis* II, 19: „*Leonem in amphitheatro spectavimus, qui unum e bestiariis agnitum, cum quondam eius fuisset magister, protexit ab impetu bestiarum.*"

Die Geschichte wird auch behandelt in einer in der Originalfassung nicht auf uns gekommenen Fabel des Phädrus, von der aber eine, offenbar ziemlich wörtliche Prosaauflösung erhalten ist in der Romulushandschrift des Presbyters Ademar von Chabannais, geschrieben um 1025 im Kloster St. Martial bei Limoges[2]:

[1] A. a. O. S. 59.

[2] Gedr., mit metrischer Rekonstruktion in Paralleldruck, bei Thiele a. a. O., Einl. S. CCXIII, No. LI, ohne die Rekonstruktion nochmals auf S. 155; über die Hds. des Ademar s. ib. S. CLIV.

Ein Löwe, der sich einen Dorn in den Fufs getreten hat, bittet einen Hirten um Hilfe; dieser entfernt den Dorn, und der Löwe kehrt in die Wälder zurück. Der Hirte, fälschlicherweise eines Verbrechens bezichtigt, wird bei den nächsten Zirkusspielen den wilden Tieren vorgeworfen. Der Löwe erkennt seinen Wohltäter und legt, wie er seinerzeit getan, seine Tatze in dessen Schofs. Als der König dies sieht, befiehlt er, den Löwen zu schonen, und schenkt dem Hirten die Freiheit.

In sehr viel ausführlicherer, teilweise abweichender Fassung liegt die Fabel vor in der sog. *Recensio gallicana*, dem Wolfenbütteler Codex und der *Recensio vetus* des Romulus[1]:

Der Löwe hat nicht, wie bei Phädrus, einen Dorn, sondern einen Holzsplitter — *stirpem* — im Fufse, wie bei Apion-Gellius (Aelian: σκόλοψ hat beide Bedeutungen), er spricht nicht, sondern wedelt nur mit dem Schweif und hebt den Fufs hoch. Als er den Hirten erkannt hat, umkreist er den Zirkus und läfst sich dann neben jenem nieder. Als zwei weitere Löwen losgelassen werden, beschützt er den Hirten vor diesen. Nachdem der *bestiarius* dem Volke die gewünschte Aufklärung erteilt hat, werden beide frei gelassen; der Löwe kehrt in den Wald, der Hirt in seine Heimat zurück.

Die Fabelsammlung des Romulus entstand nach den eindringenden Untersuchungen von Thiele[2] wahrscheinlich zwischen 350 und 500 n. Chr. und beruht einesteils auf Phädrus, andernteils auf einem lateinischen Prosa-Äsop, welcher wiederum auch eine Hauptquelle des Phädrus gebildet hat und bereits für einige Fabeln des 207 n. Chr. niedergeschriebenen Pseudo-Dositheus benutzt ist; das griechische Original des lateinischen Äsop gehörte spätestens dem 1. Jh. n. Chr. an. Redaktor des Romulus-Corpus ist nicht Romulus selbst, der sich in der einen der beiden Vorreden dafür ausgibt, sondern ein anonymer Autor.

Die Romulus-Fabel hat mit der des Phädrus „nichts wie ein paar gleichgültige Wendungen gemeinsam," im übrigen steht sie den Berichten des Apion und Älian viel näher, sie „stellt aber auch diesen gegenüber eine durchaus selbständige Variante dar".[3] Th. schliefst daraus, dafs Phädrus den *rex* erwähnt — *hoc rex ut cognovit, leoni jussit parci* — und das Ereignis also an den Hof irgend eines östlichen Fürsten verlegt, auf eine hellenistische Quelle seiner Version. Romulus steht insofern dem Älian näher wie dem Apion, als man bei ihm noch zwei andere Löwen auf den Sklaven losläfst, wie bei Älian einen Panther. Da nun Benutzung Älians durch Romulus wenig wahrscheinlich sei, glaubt Th. die Romulus-Version aus der Vorlage der gemeinsamen Quelle Apions und Älians ableiten zu sollen, — in welchem Falle also der erwähnte, Älian und Romulus gemeinsame Zug ursprünglich und erst von

[1] Alle drei Fassungen in Paralleldruck bei Thiele a. a. O. S. 154ff.
[2] A. a. O. S. Xff. und CXVff. Der Rezensent des *Liter. Zentralblatt* 1910, Sp. 960ff. hat den Ergebnissen Thieles rückhaltlos zugestimmt.
[3] Ib. S. XXIV.

Apion weggelassen sein würde. Erst in der Vorlage Älians und Apions sei die hellenistische Geschichte ins Römische umgeprägt worden, „zugleich mit romantischer Ausmalung der Erlebnisse eines fugitivus“, und Apion habe dann die römische Färbung noch verstärkt, indem er behauptet, selbst Zeuge des Vorgangs im römischen Zirkus gewesen zu sein. Die bessere Überlieferung werde also durch Älian + „Romulus“ geboten. „Romulus wird im grofsen und ganzen auf eine Erzählung zurückgehen, die dem Gewährsmann des Älian vorlag, daneben verwertete er, was nicht einmal glaublich ist, Phädrus direkt, oder er kannte die (vollständigere) Vorlage des Phädrus, wenn diese nicht identisch ist mit dem ältesten Glied der anderen Reihe.“ Die Filiation wäre also nach Thiele, wenn ich ihn recht verstehe, die folgende gewesen:

O = hellenistische Urform

x = römische Umprägung — y = Latein. Aesop — z

Apion — Aelian — Romulus — Phädrus

Gültigkeit hat entweder z—Romulus oder Phädrus—Romulus.

Da es hier nur darauf ankommt, das Verhältnis der mittelalterlichen Fassungen der Sage vom treuen Löwen zu den antiken und unter sich zu ermitteln, und ich, soweit die antiken in Betracht kommen, nicht Fachmann bin, so glaube ich, von einer eingehenden Erörterung des von Thiele behandelten Problems absehen und die Entscheidung den klassischen Philologen überlassen zu können. Ich möchte aber doch nicht unterlassen, zu bemerken, dafs mir Thieles gewifs scharfsinnige Konstruktion nicht unbedenklich erscheint. Wie wir sahen, erklärt Seneca, im Amphitheater Zeuge gewesen zu sein, wie ein Löwe einen Tierkämpfer, der ehedem sein Wärter gewesen war, gegen andere Bestien verteidigte. Die Wahrheit von Senecas Aussage in Zweifel zu ziehen, liegt doch wohl kein Grund vor: auch Thiele, der die Stelle nur anmerkungsweise zitiert, nimmt an, dafs es sich hier um einen wirklichen Vorfall handelt, aber er meint, dieser habe mit der Androclusgeschichte wohl kaum irgend etwas zu tun, und ebenso hält Marx[1] es wenigstens wohl für glaublich, dafs ein derartiges Vorkommnis sich ereignet

[1] S. 61.

habe. Baist,[1] der die Frage aufwirft, ob die Androclusgeschichte auf einem wirklichen Faktum beruhe, und geneigt ist, sie zu verneinen, weist doch darauf hin, dafs es im J. 1875 auf der Madrider *plaça de toros* eine Erkennungsszene zwischen einem Stier und einem Hirtenjungen gegeben habe: „das Tier wurde auf Verlangen der Menge begnadigt und dem Knaben geschenkt." Das von Seneca überlieferte Faktum stimmt nun mit der Erzählung des Älian und des Romulus in zwei Punkten überein: 1. der Löwe verschont den Tierkämpfer; 2. er beschützt ihn gegen andere Bestien, bzw. gegen eine andere Bestie. Betrachten wir sodann das chronologische Verhältnis: Seneca lebte ca. 4 v. Chr. bis 65 n. Chr., er genofs seinen Unterricht in Rom, seine in Rede stehende Schrift entstand 60—62 n. Chr.[2] Wann die Geschichte sich ereignet hat, sagt er nicht, sie könnte also noch in seine Jugendjahre fallen. Apion hielt sich in Rom auf zur Zeit des Tiberius und Claudius, also innerhalb 14—54.[3] Wann er seine *Αἰγυπτιακά* schrieb, scheint nicht bekannt. Phädrus verfafste die beiden ersten Bücher seiner Fabeln vor 31, das dritte Buch erschien etwa 40, das fünfte stammt aus seinem Alter.[4] Es steht somit der Annahme nichts im Wege, dafs das von Seneca berichtete Vorkommnis älter ist, ja wesentlich älter ist als die Erzählung Apions und die Phädrusfabel, — die Quelle Älians, der erst um 200 schrieb, ist, wie schon bemerkt, nicht bekannt. Sollen wir nun glauben, dafs ein so merkwürdiger Vorgang, wie es die Löwengeschichte auch in der einfachen, von Seneca überlieferten Form in jedem Falle ist, sich einerseits wirklich in einem römischen Amphitheater abgespielt hat, andererseits von einem hellenistischen Fabeldichter ersonnen worden war oder sich auch im Osten einmal ereignet hatte, — ich erinnere an die eben vermerkte Übereinstimmung in zwei Zügen, von denen der zweite mit dem ersten keineswegs notwendig verbunden zu sein brauchte, — und sollen wir glauben, dafs es Zufall ist, dafs die Geschichte in der griechischen und römischen Literatur eben zu einer Zeit auftritt, welche dem historischen Faktum sehr nahe steht, — zu einer Zeit, der jenes Faktum sehr wohl vorausliegen kann? Das sieht doch, meine ich, recht unwahrscheinlich aus. Marx[5] nimmt denn auch an, dafs eben der von Seneca erzählte Vorgang den Ausgangspunkt gebildet habe, und die ganze Geschichte von der Heilung und Dankbarkeit des Löwen dann damit verknüpft worden sei. Mich dünkt, dafs diese Auffassung, über die Thiele

[1] *Roman. Forsch.* 29, 318. B. erklärt die Geschichte aus „der Popularität des Löwen als des edelsten der Tiere, und dem in den Zahmheitsgeschichten regelmäfsigen sozusagen Kynomorphismus".

[2] Lübkers *Reallexikon*, 8. Aufl. von Geffcken-Ziebarth, Leipzig-Berlin 1914, S. 936.

[3] S. Sandys, *A History of classical Scholarship*, 2. ed., Cambridge 1906, 296.

[4] S. M. Schanz, *Gesch. der röm. Literatur* II, 2, 2. Aufl., München 1901, S. 29.

[5] S. 61.

sich nicht äufsert, sehr viel für sich hat. Der Gedanke liegt dann nahe, das Motiv: „Dorn oder Splitter — σκόλοψ — im Fufse" stamme aus der einen der beiden nachher zu zitierenden Löwengeschichten des Plinius, der vom Syrakusaner Mentor, — das vom Zusammenleben mit dem Löwen, der für seinen Wohltäter Wild erlegt, aus der anderen, der vom Samier Elpis, d. h. aus den Quellen des Plinius. Genügt die Erwähnung des *rex*, der die Freilassung befiehlt, und die Angabe, der Löwe sei dann in die Wälder zurückgekehrt, bei Phädrus wirklich, um für diesen wie für Romulus eine hellenistische Quelle anzusetzen, obgleich der letztere, der die mittelbare oder unmittelbare Quelle des Phädrus vor sich hatte, den *rex* nicht erwähnt (es ist bei R. nur vom „Volk" die Rede: „*omnes suffragio magno petunt illis indulgentiam, et dimissi sunt simul*")? Könnte nicht erst Phädrus oder schon seine unmittelbare Vorlage die Geschichte im Osten lokalisiert haben? Gesetzt, Romulus habe den *rex* wie bei Phädrus, so auch in seiner zweiten, inhaltlich für ihn im wesentlichen mafsgebenden Vorlage, dem lateinischen Äsop, der auch die mittelbare oder unmittelbare Quelle des Phädrus war, vorgefunden, wäre dann nicht zu erwarten, dafs er ihn auch in seine Darstellung aufgenommen hätte, und erklärt sich die Nichterwähnung des *rex* nicht am einfachsten durch die Annahme, dafs eben Romulus' Hauptquelle ihn nicht kannte? Die zu Rom nicht passende Erwähnung des Waldes, in den der Löwe zurückkehrt, könnte Romulus ja erst aus Phädrus entlehnt haben.

Freilich steht und fällt diese ganze Argumentation mit dem Zeugnis des Seneca; hat er geflunkert, macht er aus einem ihm zugetragenen Gerücht fälschlich eine selbsterlebte Tatsache, so hindert nichts, mit Thiele die hellenistische Fabel als den Ausgangspunkt der Sagenentwicklung zu betrachten.

Plinius in seiner *Naturalis Historia*, die im J. 77 dem Titus überreicht wurde, hat zwei Geschichten verwandten Inhaltes:

Die eine, VIII, 56 (c. XVI), berichtet einfach, wie ein Syrakusaner Namens Mentor einem bittend auf ihn zukommenden Löwen einen Dorn aus dem geschwollenen Fufse zog, — von Dankbarkeit des Tieres ist nicht die Rede.

Plinius bemerkt, der Vorgang sei zu Syrakus auf einem Gemälde dargestellt.

Die andere, der ersten unmittelbar folgende, VIII, 57, lautet:

Elpis, ein Samier, ist auf einer Seefahrt an die Küste von Afrika verschlagen worden; am Strande sieht er plötzlich einen Löwen mit geöffnetem Rachen auf sich zukommen, erschreckt erklettert er unter Anrufung des Dionysos einen Baum. Es zeigt sich aber, dafs das Tier nur durch einen Knochen gepeinigt wird, der ihm im Schlunde stecken geblieben ist. Elpis steigt vom Baume und entfernt den Knochen. „So lange nun noch das Schiff an der Küste blieb, brachte der Löwe dankbar seine Beute. In Samos weihte später Elpis in dankbarer Erinnerung dem *Liber pater* einen Tempel, der infolge dieses Ereignisses den Namen des Κεχηνὼς Διόνυσος erhielt" ...

Marx[1] bemerkt, die Sage mache „ganz den Eindruck einer ätiologischen, die aus dem Namen des Tempels oder aus einem von Elpis geweihten Bildwerk herausgesponnen sein mag“, und verweist wegen des Motivs des im Halse steckenden Knochens auf die Fabel vom Wolf und Reiher (Kranich), Babrius 94.

Es liegt doch wohl kein Grund vor, zu bezweifeln, dafs diese Geschichte vom Samier Elpis und dem Löwen die gleiche ist, welche nach dem Zeugnis Älians von Eratosthenes und Euphorion — s. oben S. 147 — behandelt worden war. Es ist dies dann also die älteste auf uns gekommene Fassung der Sage vom treuen Löwen.

Johnstone a. a. O. glaubt nun buddhistischen Ursprung der Androclusgeschichte erweisen zu können: er bringt zwei indische Versionen bei, eine, die erhalten ist in einer modernen Sammlung, „*Indian Fairy Tales, collected and translated by Maive Stokes*“,[2] von einem Tiger, dem der Sohn eines Râjâ einen Dorn aus dem Fufse zieht, wofür er von dem Tier und dessen Frau bewirtet wird. Ich denke aber, man wird Baist nur beistimmen können, wenn er in dieser Erzählung „verdorbenen Androkles jüngsten Datums, zurückgegebenen englischen Import“ sieht.

Die zweite Geschichte findet sich in einem im J. 648 aus dem Sanskrit ins Chinesische übersetzten Werke[3]:

Einige Elefanten bemächtigen sich mit Gewalt eines Eremiten, und einer von ihnen trägt denselben auf seinem Rücken in einen grofsen Wald zu einem Elefanten, der eine Wunde am Fufs hat. Der Eremit zieht das Bambusrohr heraus und verbindet die Wunde. Zum Dank erhält er von dem Elefanten einen goldenen Korb mit einem Zahne Buddhas. Am nächsten Tage, einem Fasttage, bringen die Elefanten alle dem Eremiten seltene Früchte und tragen ihn wieder aus dem Walde hinaus.

Johnstone folgert aus dieser Erzählung, dafs der Löwe des Androclusabenteuers erst nachträglich an Stelle des Elefanten getreten sei. Dagegen sieht Baist darin „die buddhistische Version der ägyptischen Legende, ... die Sebastian von Monte Casino Hieronymus beilegt, mit nestorianischer Vermittlung im 5. oder 6. Jh.; allerdings kann auch die ursprüngliche Androkles-Mentorform die Umgestaltung erfahren haben“. Jedenfalls liegt im Hinblick auf die so viel jüngere Überlieferung der Elefantengeschichte gar kein Grund vor, in ihr das Original der Androclusgeschichte zu sehen.

An den Namen des hl. Gerasimus, eines am Jordanufer lebenden Anachoreten († 474), findet sich die Geschichte vom

[1] S. 57.

[2] *With notes by Mary Stokes and introduction by W. R. S. Ralston*, London 1880, 155 f.

[3] Stanislas Julien, *Mémoires sur les contrées occidentales, trad. du Sanscrit en Chinois, en l'an* 648 *par Hiouen-Thsang et du Chinois en Français*, I, Paris 1857, S. 180.

treuen Löwen dann geknüpft in des Johannes Moschos *Λειμών*, lat. *Pratum spirituale*, c. 107.[1] Moschos verweilte bei den Mönchen der Jordansau sowie im Sabaskloster im Kidrontale bei Jerusalem und bereiste dann später Syrien, Ägypten und Kleinasien, er starb 119 zu Rom. Das *Pratum spirituale*, eine Sammlung von Erlebnissen, Wundertaten, Aussprüchen zeitgenössischer Asketen, ist nicht lange vor seinem Tode verfaſst.[2] Moschos erklärt, die Geschichte bei einem Besuche des in der Nähe des Jordan gelegenen Gerasimusklosters aus dem Munde der greisen Mönche erhalten zu haben:

Als Gerasimus sich eines Tages am Jordan ergeht, kommt ihm laut brüllend ein Löwe entgegen, der ihm seinen von einem Dorn stark angeschwollenen Fuſs zeigt. Der Heilige entfernt den Dorn, reinigt die Wunde und verbindet den Fuſs, der Löwe folgt ihm nun überall hin *ut carus discipulus*. Das Kloster besitzt einen Esel, der das Wasser für die Brüder vom Jordan zu holen hat; der Löwe wird beauftragt, ihn, wenn er weidet, zu bewachen. Als eines Tages der Löwe sich etwas entfernt, wird der Esel von einem arabischen Kameltreiber gestohlen. Der Löwe kehrt traurig ins Kloster zurück, der Abt glaubt, er habe den Esel gefressen und betraut ihn nun selbst mit dessen Amte. Ein Soldat, der ins Kloster kommt, bedauert den wassertragenden Löwen und schenkt eine Summe Geldes zum Ankauf eines anderen Esels. Bald darauf begegnet der Löwe dem Kameltreiber, der den Esel bei sich führt und eben den Jordan überschritten hat. Der Kameltreiber flieht beim Anblick des Löwen, dieser faſst den Esel beim Halfter und bringt ihn seinem Herrn, der nun die Unschuld des Löwen erkennt. Nachdem das Tier fünf Jahre bei den Brüdern gelebt hat, stirbt Gerasimus und wird beerdigt. Der Löwe bezeugt tiefe Traurigkeit, der neue Abt führt ihn zum Grabe seines Herrn, der Löwe wirft sich laut brüllend darauf nieder, schlägt sein Haupt heftig gegen den Boden und verendet alsbald.

Die nämliche Geschichte in etwas abweichender Form wird von Hieronymus in dessen *Vita* von Sebastian von Montecasino[3] erzählt. Die Lebenszeit des Sebastian steht nicht genau fest: Petrus Diaconus († ca. 1140) setzt ihn ins 6. Jh., ebenso U. Chevalier,[4] doch ist nach den Bollandisten[5] das Zeugnis des ersteren nicht entscheidend, und es besteht die Möglichkeit, daſs er erst nach 600 lebte. Daſs die Geschichte von Gerasimus auf Hieronymus übertragen wurde, läſst sich also chronologisch nicht erweisen, kann aber trotzdem, wie es scheint, nicht bezweifelt werden. Die Bol-

---

[1] Migne, *Patrol. gr.* 87c, 2965; *Acta Sanct.* 5. März, I, 386—89.

[2] S. K. Krumbacher, *Gesch. der byzant. Litt.*, 2. Aufl., S. 187f.; Preuschen in Haucks *Realencykl. f. prot. Theol.*³ B. 13 (1903); Wetzer-Welte, *Kirchenlexikon*.

[3] Gedr. in *Sancti Eusebii Hieronymi Stridonensis Opera ed.* J. Martianay, t. V, Paris 1706, c. 513—16. Die Löwengeschichte danach mit Kürzungen *Acta Sanct.*, 30. September, VIII, 661 B.

[4] *Répertoire des Sources historiques du Moyen Age* II, Paris 1905.

[5] *Acta Sanct.* a. a. O., p. 422 *B*. Die Zweifel an der Autorschaft des Sebastian, die geäuſsert worden waren, sind, wie ebenda *D* gezeigt wird, hinfällig.

landisten[1] stellen fest, dafs die älteste *Vita* des Hieronymus die Legende nicht kennt, sie heben auch hervor,[2] dafs sie bei Moschos ein wahrscheinlicheres Gepräge hat als bei Sebastian; sodann erklärt, wie wir sahen, der erstere, die Geschichte sei ihm von den Mönchen des Gerasimusklosters selbst mitgeteilt worden, während Sebastian sich nur auf das Zeugnis von Pilgern beruft, die sie aus Bethlehem mitgebracht haben (*... a religiosis viris, qui coelestis patriae amore Bethleem fuere, huc est delatum*). Die Bollandisten nehmen an, eine gewisse Ähnlichkeit der Namen der beiden Heiligen sei die Ursache der Übertragung gewesen; gemeint ist wohl die italienische Form des Namens des Hieronymus: *Girolamo-Gerasimo*, in welchem Falle also die Verwechslung erst von den Gewährsmännern des Sebastian oder von diesem selbst vorgenommen worden sein könnte, andernfalls könnte sie auch schon in Palästina erfolgt sein. Baist erwähnt nur die Hieronymus-, nicht die Gerasimusfassung.

Die Erzählung der *Vita* ist diese:

Als Hieronymus eines Abends mit den Mönchen seines Klosters zu Bethlehem die Abendlektion abhält, kommt ein gewaltiger Löwe hinkend herein und hält dem Heiligen, der ihm furchtlos entgegentritt, seine verwundete Tatze entgegen. Hieronymus befiehlt den Brüdern, den Fufs abzuwaschen und diese stellen fest, dafs die Sohle von Dornen verletzt ist. Der Löwe wird geheilt und lebt nun wie ein Haustier im Kloster. Er wird damit betraut, den Esel, der das Holz vom Walde zu holen hat, auf der Weide vor wilden Tieren zu beschützen. Eines Tages schläft der Löwe dabei ein, vorüberkommende Kaufleute, die auf dem Wege nach Ägypten sind, stehlen den Esel. Der Löwe kehrt, als er den Esel nicht mehr findet, traurig ins Kloster zurück, die Mönche glauben, er habe, vom Hunger getrieben, den Esel zerrissen. Er hat nun selbst die Arbeit des Esels zu verrichten. Eines Abends begegnet der Löwe denselben zurückkehrenden Kaufleuten, die den Esel mit sich führen; ihm folgen, nach der Landessitte durch Leitseile an ihn gebunden, die Kamele.[3] Die Kaufleute flüchten beim Anblick des Löwen, der nun den Esel samt den Kamelen zum Kloster treibt. Die Mönche erkennen, dafs sie den Löwen in falschem Verdacht gehabt haben, die Kaufleute bitten wegen ihres Vergehens um Verzeihung und erhalten die Kamele zurück. *„Haec autem Bethleem acta et ab incolis loci illius hactenus asserendo ita fuisse narrantur.“*

---

[1] Ib. p. 661 *A*.

[2] Ib. 661 *F*: *„Mirabile quidem istud est, etiam prout ibidem refertur [sc. in Prato Spirituali]: attamen modo magis probabili omnia asseruntur quam ab auctore Vitae S. Hieronymi, qui ex nominis quadam similitudine creditur in errorem inductus, illudque, quod S. Gerasimo contigerat, transtulisse ad S. Hieronymum. Undecumque in errorem fuerit pertractus, certe erravit, et factum S. Gerasimo attributum transtulit ad S. Hieronymum cum exageratione improbabili.“*

[3] Baist, *Rom. Forsch.* 29, 318 bemerkt: „der Zug, dafs der gestohlene Esel, den der Löwe zurückbringt, als Leittier für die Kamelkaravane verwendet wird, ist von frappanter Echtheit, und schwerlich im Abendland entstanden.“

Da die Geschichte mit der Androclussage gemein hat das Motiv des Dorns im Fuſse, bzw. des durch Dornen verletzten Fuſses, das der Dankbarkeit des Löwen und der dauernden Verbindung des letzteren mit seinem Wohltäter, so darf sie wohl auf jene Sage zurückgeführt werden, wenn sie auch sonst von ihr sehr verschieden ist.[1]

Alfred Maury[2] bemerkt, daſs der Löwe als Symbol der Stärke dazu diente, den Eremiten zu charakterisieren, den Einsiedler, der vermöge seiner auſserordentlichen moralischen Energie über seine Leidenschaften den Sieg davongetragen hat; in Indien nannte man die Eremiten „Löwen": „*L'homme-lion, c'est l'ascète qui a identifié l'esprit de vie à l'esprit absolu, qui a réuni le moi particulier, le djiva individuel, le nara ou la personne au para-brahm universel, au sinha ou au lion.*" Wenn derartige bildliche Darstellungen der Anlaſs wurden, den Löwen mit Heiligen in legendarische Verbindung zu bringen, wie solche auch bei anderen Heiligen in verschiedener Form vorliegt, so wäre also im vorliegenden Falle dadurch die Attraktion der Androclusgeschichte, ihre Anknüpfung an den Namen des Gerasimus bewirkt worden.[3]

Baist[4] nimmt nun an, daſs dem Mittelalter die klassischen Quellen fremd geblieben seien und ihm die Geschichte in der Form der Fabel — die aber, nachdem Thiele, s. o., sie dem Phädrus zuweisen konnte, auch den klassischen Quellen zuzurechnen ist — und der Hieronymusgeschichte vermittelt wurde.

Indessen kann die Fabel allein als Quelle des mittelalterlichen Löwenritters nicht in Betracht kommen, da sie von einem Zusammenleben des Helden und des Löwen, wie wir es doch in der mittelalterlichen Sage finden, nichts weiſs, und gegen die Annahme, daſs letztere aus einer Kombination der Hirtenfabel und der Gerasimus-Hieronymuslegende geflossen sei, wie auch gegen die Annahme, daſs diese allein die Vermittlerin sei, spricht die Tatsache, daſs die älteste der mittelalterlichen Versionen, auf die oder auf deren unmittelbare Quelle alle späteren offenbar zurückgehen,

---

[1] P. Toldo, *Leben u. Wunder d. Heiligen im Mittelalter*, XVII. *Tiere*, *Studien z. vergl. Literaturgesch.*, hg. von Koch 8 (1908), 28 erwähnt kurz wohl die Gerasimus-, auffälligerweise aber nicht die Hieronymusgeschichte.

[2] *Croyances et Légendes du Moyen Age*, *nouv. éd.* p. p. Auguste Longnon et G. Bonet-Maury, Paris 1896, 242.

[3] Daſs dem Löwen des Hieronymus schon wiederholt eine symbolische Deutung gegeben wurde, stellt Maury S. 247, Anm. 2 fest. In *Sacrarum Vaticanae Basilicae cryptarum monumenta, aereis tabulis incisa, a. Phil. Laur. Dionysio, ed. a* A. de Gabrielis, Bonn 1773, S. 71 wird anläſslich eines Reliefbildes aus der Zeit Calixtus' II. († 1124) die Frage aufgeworfen, weshalb man den heil. Hieronymus mit einem Löwen abzubilden pflege, und dahin beantwortet, es solle dadurch sein Verlangen ausgedrückt werden, in der Wüste, dem Aufenthaltsort der reiſsenden Tiere, zu wohnen: „*Insuper invictum animi ejus robur adversus haereticos ac perstrepentem in eos tanquam rugitus leonis clamorem nemo unus ignorat*". Molanus, *Historia imaginum* III, c. 42 erklärt: „*Significat leo quod secesserit Hieronymus in vastum Syriae solitudinem*".

[4] *Zs. f. rom. Phil.* 21, 404.

— B. kannte sie, als er den in Rede stehenden Artikel schrieb, noch nicht — augenscheinlich näher mit der Erzählung vom Samier Elpis verwandt ist, als mit der Hirtenfabel und der Hieronymuslegende.

Auf die genannte mittelalterliche Version hat Baist selbst in seinem späteren, einschlägigen Artikel als erster hingewiesen; sie findet sich bei Petrus Damianus (geb. in Ravenna 1007, † 1072), *Epistol.* VI, 5:

Venezianische Handelsleute, die an morgenländischer Küste landen, erblicken nicht weit vom Ufer einen Löwen, den ein Drache umschlungen hat und in seine Höhle zu zerren versucht. Sie ergreifen die Waffen und töten den Drachen. Der Löwe erweist sich dankbar und bringt seinen Rettern an jedem der wenigen folgenden Tage, die sie noch dort zubringen, das Fell eines von ihm erlegten Tieres.

Baist meint, diese Stelle zeige, „dafs in der ersten Hälfte des 11. Jhs. die Schlange an Stelle des Dorns getreten und dafs mit der Verwandlung des Helden in einen Abendländer die Schiffahrt ins Morgenland hinzugekommen war. Diese hat somit Crestien als für ihn unbrauchbar entfernt".

Die Damianusversion, die dadurch, dafs sie den Kampf zwischen dem Löwen und dem Drachen enthält, die Brücke schlägt zu *Golfier de las Tors* und zu dem Chrétienschen Löwenritter, steht, was Baist wohl nicht beachtet hat, der Elpiserzählung dadurch näher als die beiden oben genannten Versionen, dafs es sich bei Damianus wie bei Plinius um eine Landung an orientalischer — bei Plinius an afrikanischer — Küste handelt, die Dienstleistung sich hier wie dort an eben dieser Küste abspielt und hier wie dort die Trennung von Wohltäter und Löwe sich bald darauf vollzieht, indem ersterer per Schiff die Küste verläfst, — Übereinstimmungen, die zusammengenommen doch keinesfalls als rein zufällig betrachtet werden können. Der einzige wesentliche Unterschied zwischen der Geschichte des Plinius und der des Damianus ist der, dafs an Stelle des das Tier quälenden, im Halse stecken gebliebenen Knochens der Drache getreten ist.

Es ist klar, dafs auch dieses Motiv der Damianusversion dem entsprechenden der Pliniusgeschichte näher verwandt ist als der Fabel und der Gerasimus-Hieronymuslegende, wo dem Löwen nur ein Dorn aus der Tatze gezogen wird; die Vorstellung des den Löwen im Halse würgenden Knochens ist von der eines ihn zu erdrosseln bemühten Drachens doch nicht so sehr verschieden, während zwischen dem Dorn im Fufse und dem Drachen gar keine Beziehung besteht.

Folglich ist die Damianusversion nicht, wie Baist und mit ihm Foerster[1] annimmt, direkt oder indirekt auf die Androclusgeschichte, sondern durch Zwischenstufen

---

[1] Kl. *Yvain*⁴, S. XLVII; *Wörterbuch* S. 122*.

entweder auf die Pliniusgeschichte vom Samier Elpis oder auf eine mit ihr aus gleicher Quelle geflossene Erzählung zurückzuführen, die im Orient fortgelebt haben könnte.

Die Geschichte vom treuen Löwen erscheint dann zu Anfang des 13. Jhs. an den Namen des limousinischen Kreuzritters *Golfier de las Tors* geknüpft in einer Anekdote, die, wie der Abbé Arbelot[1] feststellt, von unbekanntem Schreiber der 1183 beendigten Chronik des Geoffroy de Vigeois angefügt wurde und hier hinter einer im J. 1200 redigierten, den Tod des Richard Löwenherz betreffenden Note steht:

„Gulpherius de Turris, ejusdem [Lemovicensis] diocesis, vir memoria dignus, qui, cum crebros concursus exerceret in hostes et multa damna de die in diem inferret, accidit una die quod rugitum cujusdam leonis a serpente circumligati audivit; et audacter accedens, leonem liberat. Qui, quod admirabile dictu est, memor accepti beneficii eum sequitur, sicut unus leporarius; qui, quamdiu fuit in terra illa, nunquam recedens, multa commoda illi tulit, tam in venationibus quam in bellis: dabat carnes venaticas abundanter, et adversarium domini sui velocissime prosternebat: et dum rediret, leo ipsum dimittere noluit; sed nautis ipsum in navi recipere nolentibus ut pote animal crudele secutus est dominum natando, donec labore quievit".

Golfier, Herr des Schlosses Lastours bei Nexon, brach 1096 nach Jerusalem auf; er hat sich neben *Raymond de Turenne* im ersten Kreuzzug unter den limousinischen Rittern vor allen ausgezeichnet und sich besonders bei der Belagerung von Marrah 1099 hervorgetan.

Die Erzählung geht augenscheinlich auf die von Damianus überlieferte Version zurück, mit der sie den Zug gemein hat, dafs Wohltäter und Löwe getrennt werden, indem ersterer zu Schiff das Land verläfst; neu ist in ihr der Zug, dafs der Löwe seinen Herrn auch im Kampfe unterstützt, und dafs er, so lange seine Kräfte reichen, eine Strecke weit hinter dem Schiffe herschwimmt. Damit ist nun sofort bewiesen, dafs die Geschichte nicht, wie Johnstone a. a. O. annimmt, von Ivain auf Golfier übertragen wurde, denn bei Chrétien spielt die Geschichte bekanntlich nicht, wie bei Damianus, im Orient, und von einer Trennung des Helden vom Löwen ist überhaupt keine Rede, es fehlt aufserdem der Chrétienschen Version der die Golfiergeschichte mit der des Damianus verbindende spezielle Zug, dafs der Held den Löwen bei seiner Abfahrt an der Küste zurückläfst.

Dieses Ergebnis stimmt zu der Ansicht von G. Paris, welcher aus der Nichterwähnung der Löwengeschichte in der *Gran Conquista*

---

[1] *Les chevaliers limousins à la première croisade* (1096—1102), in *Bulletin de la Société Archéolog. et Hist. du Limousin* 29 (1881), 5. Siehe Bouquet, *Recueil* 10, 267 Anm. und 12, 428 Anm. S. zu Golfier noch A. Thomas, *Le roman de Goufier de Lastours, Romania* 34 (1905), 55, der sich aber mit der Löwengeschichte nicht näher befafst.

de Ultramar, die hier auf der von Golfier handelnden provenzalischen *Chanson d'Antioche* beruht, den Schlufs zieht, dafs die Geschichte schon vor Golfier existierte und an seinen Namen wie an den Ivains und den des Flamländers Gilles de Chin — s. unten — unabhängig geknüpft wurde.

Andererseits wird durch unser Ergebnis die Vermutung des Abbé Arbelot, Quelle der Golfierlegende seien Skulpturen gewesen, die sich auf Golfiers und seiner Gattin Grabdenkmal befanden, als unzulässig erwiesen: nach Arbelot waren hier zu Füfsen der beiden dargestellt ein Löwe und eine Schlange von gleicher Gröfse; Arbelot vermutet, dem Künstler hätten vielleicht nur die Worte des Psalmisten vorgeschwebt: *Et conculcabis leonem et draconem*, ein Tourist des 13. Jhs., der das Denkmal sah, habe dann zur Erklärung unsere Legende erdacht. Wohl aber wird die Möglichkeit in Betracht zu ziehen sein, dafs diese Skulpturen der Anlafs zur Übertragung der Legende auf Golfier wurden.[1]

Eine Anspielung auf die Golfiersage findet sich zunächst in einem aus dem Jahre 1202 stammenden[2] Liede des Gaucelm Faidit,[3] in dem dieser erklärt, seiner Dame anhänglicher sein zu wollen, als es der Löwe Herrn Golfier *de las Tors* war, als derselbe ihn von seinen schlimmsten Feinden befreit hatte:

> Plus li serai fis ses fals'entreseigna,
> No fo'l leos a'N Golfer de las tors,
> Qu'anc l'ac estorz de sos guerrers peiors.

Eine weitere Anspielung hat Guillem Magret, von dessen Liedern sich eines mit Sicherheit auf das J. 1204 datieren läfst, in einer Canzone,[4] in der er seine Dame mit dem Löwen Golfiers

---

[1] Nach Alfred Maury, a. a. O. S. 246, auf den Gaidoz in seinem gleich nachher zu besprechenden Artikel verweist, war auf Grabdenkmälern häufig zu Füfsen des liegenden *seigneur* ein Löwe dargestellt, „*signe de la puissance et des droits féodaux*". Maury zitiert seinerseits Dupuis-Demportes, *Traité hist. et moral du Blason*, t. II, p. 6 (Paris 1754), sowie, wegen zahlreicher Beispiele solcher Denkmäler, Cotman, *Engravings of sepulchral brasses*, 2. édit., 2 vol., und Stothard, *The monumental effigies of Great Britain*, 2 vol., 1817. Indessen würde, wenn wir diese Deutung für den Löwen auf Golfiers Grabdenkmal akzeptieren wollten, die Schlange unerklärt bleiben.

[2] S. Robert Meyer, *Das Leben des Trobadors Gaucelm Faidit*, Heidelberger Diss. 1876, S. 42.

[3] Bartsch, *Verzeichnis* 167, 15. S. F. Diez, *Leben u. Werke d. Troub.* S. 301 f.

[4] F. Naudieth, *Der Trobador Guillem Magret*, Halle 1914 (*Beihefte zur Zs. f. rom. Phil.* 52), S. 118. Das Gedicht fehlt in Bartschs *Verzeichnis* 223. Sicher scheint mir allerdings die obige Deutung, die von dem ersten Herausgeber Pillet, *Festschrift zur Jahrhundertfeier der Univ. Breslau*, Breslau 1911, S. 645, herrührt, und um deren Erklärung sich Crescini, *Literaturbl. f. germ. u. rom. Phil.* 1912, Sp. 79 bemüht — Naudieth verweist auf diesen —, keineswegs. Denn es ergibt sich dann ein sehr auffälliger Widerspruch zur zweiten Strophe, wo der Dichter die Dame vergleicht mit einem Rosse, das vor ihm flieht, das er aber einzuholen hofft: er besitzt

vergleicht: er habe einen anmutigeren Löwen gefunden als jener, und einen, der mehr Beute einfängt:

> Et ai trobat pus avinen leo
> quez e[l]h no fetz e de maior preyzo.

Der seltsame Vergleich erklärt sich daraus, dafs in dem Liede Magret die geliebte Dame seinen Herrn, seinen Lehnsherrn, nennt, diesem aber lag es ob, seinen Vasallen zu beschützen, wie der Löwe Golfier vor seinen Feinden beschützte.

Eine dritte Erwähnung der Golfiersage findet sich dann im zweiten Teil der provenzalischen Albigenserchronik,[1] der 1218/19 entstand, V. 7547:

Bei der Belagerung von Toulouse wird ein Angriff des Kreuzheeres abgewiesen, die Angreifer sind genötigt, sich über die Garonne zurückzuziehen; auf die Vorwürfe, die Simon von Montfort, der den Löwen im Wappen führt, seinen Rittern macht, antwortet Gautier *de la Betonne*:

> 7542 Per Dieu! bel senher coms, ilh nos an fait parvent
> Que no vitz milhors homes ni de milhor sement;
> Que mot valo per armas e per afortiment.
> Tant so mal e salvatge e fissan e mordent
> Qu'ins el vostre leo an meza la serpent:
> Si vos non etz Golfers al sieu delhivrament,
> Nos e vos e li autre em vengut al turment.

„Bei Gott! edler Herr Graf, sie haben es uns wol gezeigt: Ihr saht nie bessere Männer, nie welche aus besserem Korn; denn sie verstehen trefflich, die Waffen zu führen, und sind voller Kraft. So schlimm und wild sind sie, so hauen sie drein und beifsen sie, dafs sie gegen Euren Löwen die Schlange getrieben haben: wenn Ihr nicht Golfier seid und ihn befreit, dann seid Ihr und dann sind wir und die anderen verloren".

Von einem Kreuzfahrer wird die gleiche Geschichte ohne Nennung des Namens erzählt in der Weltchronik *Flores cronicorum*, die im J. 1311 von dem Dominikaner Bernard Gui, Ketzer-Inquisitor für das Gebiet von Toulouse (geb. 1262 oder 1263), in Avignon begonnen wurde.[2]

---

den „Löwen" also noch nicht, und es ist auch nicht verständlich, was mit der Beute, *preyzo*, gemeint sein sollte, die die Dame ihm bringt. V. 9: „und ich werde meine Dame und meinen Herrn lieben", kann gewifs auf die erstere allein bezogen werden, ebensogut aber auch auf zwei verschiedene Personen. Crescinis Bemerkung, der Dichter spiele an *„se non ad un possesso ideale, ad una ardente fede"*, beseitigt die Schwierigkeit nicht. Alles ist hingegen in Ordnung, wenn wir annehmen, mit dem *senhor* sei ein mächtiger, nicht genannter Gönner des Dichters gemeint, der sich ihm freigebig erwiesen hatte und er werde mit dem Löwen des Golfier verglichen.

[1] *La Chanson de la Croisade contre les Albigeois* p. p. P. Meyer, I, Paris 1875, vgl. II, 1879, S. 379 und Anm. 1.

[2] S. Delisle, *Notices et Extraits des Mss. de la Bibl. Nat.* 27 (1879), 2e p., S. 171 und 188.

Diese wiederholten Anspielungen auf die Sage von Golfier und seinem Löwen zeigen, dafs letztere in Südfrankreich sehr populär gewesen sein mufs.[1]

Da nun, wie wir sahen, in der provenzalischen *Canso d'Antiocha*, die zwischen 1115 und 1126 entstand, die Geschichte noch nicht an Golfiers Namen geknüpft war, sie vielmehr handschriftlich und, wie eben gezeigt, auch in den Anspielungen erst nach 1200 in Verbindung mit ihm bezeugt ist, so sind wir nicht berechtigt zu der Annahme, sie sei von ihm auf Ivain übertragen worden, und da nach den obigen Darlegungen auch das umgekehrte Verhältnis ausgeschlossen ist, andererseits aber im *Ivain*, wie in der Golfierversion, der Löwe seinen Herrn im Kampfe unterstützt, was bei Damianus noch nicht der Fall ist, und die Wahrscheinlichkeit dagegen spricht, dafs dieses Motiv in die Löwengeschichte zweimal eingeführt worden sein sollte, so bleibt nur die dritte Möglichkeit: die Golfiersage und der *Ivain* sind aus der gleichen Quelle geflossen, welche das in Rede stehende Motiv in die Damianusfassung hineingebracht hatte, — ein Ergebnis, das sich, wie wir schon sahen, mit der Anschauung von G. Paris deckt.

Der dem *Ivain* und der Golfiersage gemeinsame Zug nun, dafs ein Löwe seinem Herrn im Kampfe gegen seine Feinde beisteht, findet sich schon bei Diodor (schrieb ca. 60—30 v. Chr.) I, 47, der erzählt, das in Ägypten befindliche Bild eines Königs, zu dessen Seite ein Löwe kämpft, sei ihm von einem Teil der Erklärer gedeutet worden als das des Königs Osymandias, „der sich einen Löwen aufgezogen und derart gezähmt hatte, dafs er ihm in den Schlachten half", während andere meinten, das Bild sei symbolisch zu verstehen und der König habe in dem Löwen seine eigene Seelenverfassung — seinen Löwenmut — darstellen wollen; diese Geschichte wird dann reproduziert bei Tzetzes in seinen *Chiliaden* — zwischen 1144 und 1170[2] — III, 892 und IV, 619, wo es heifst, Osymandias, der König der Assyrier, habe einen Löwen gehabt, der ihm zum Dank dafür, dafs der König ihn aufgezogen hatte, im Kriege beigestanden habe.

Gaidoz[3] weist darauf hin, dafs nach Maspéro Ramses II., d. i. Sesostris, stets einen riesigen gezähmten Löwen bei sich habe, der im Schlachtgetümmel sich zum Angriff anschickt: „*Ainsi 'le chevalier au lion' n'est pas un mythe; il a vécu au XIVe siècle avant*

---

[1] Auf eine italienische Darstellung des Golfierabenteuers in einem handschriftlich erhaltenen *Libro degli animali* hat aufmerksam gemacht K. Mackenzie in den *Public. of the Mod. Langu. Assoc. of America* 20 (1905), S. 39 ff. Es nennt den Helden *Golfieri de Lastore*, was beweist, dafs es aus provenzalischer Quelle schöpfte (*las tors* mifsverstanden als *l'astore*), s. A. Thomas, *Romania* 40 (1911), 451 f. Der Artikel des letzteren: *Le roman de Goufier de Lastours*, *Romania* 34 (1905), 55 ff. befafst sich mit der Löwengeschichte nicht.

[2] S. Krumbacher, *Geschichte der byzant. Litt.* 2. Aufl., 528.

[3] *Mélusine* 5 (1891), 217 ff.

notre ère et il s'appelait Ramses II ... à moins que Ramsès n'eût lui-même imité un plus ancien héros".[1]

Gaidoz meint, die Geschichte sei im Orient lebendig geblieben, das Motiv der Dankbarkeit des Tieres wurde anders motiviert, indem das der Schlange neu eingefügt wurde, von welcher der Löwe durch den Helden befreit wird, durch einen Kreuzfahrer sei die Erzählung dann nach dem Abendlande überführt worden.

Ob es sich bei der Verbindung des Ramses mit dem Löwen um die gleiche bildliche Darstellung handelt, welche Diodor sah, und wie diese zu deuten ist, mufs ich dahingestellt sein lassen. Jedenfalls aber kann das Ramses-Osymandiasmotiv nicht als die alleinige Quelle der Golfierversion betrachtet werden, wie Gaidoz will, da diese ja andererseits mit der bei Damianus und der bei Plinius überlieferten Geschichte, die Gaidoz nicht kennt, Übereinstimmung zeigt; wir werden also die Golfierversion zu erklären haben als hervorgegangen aus einer Verknüpfung der auf Plinius zurückgehenden Damianusversion mit der bei Diodor-Tzetzes vorliegenden Überlieferung von dem Könige, der im Kampfe von einem Löwen unterstüzt wird; als eine Zwischenstufe zwischen der Osymandias- und der Golfierversion kann die Plinius-Damianusfassung nicht angesetzt werden, da diese ja wieder von dem dem Helden durch den Löwen im Kampfe geleisteten Beistand nichts weifs.

Alexander Neckam (geb. 1157, Abt von Exeter 1215, † 1227), *De Naturis Rerum* II, 148: „*De Leone*" bringt die Geschichte ohne Nennung von Namen in folgender Fassung:

Ein Ritter (*miles*), allein auf einer Reise begriffen, vernimmt an abgelegener Stelle nicht weit von der Hauptstrafse das klägliche Geheul eines Löwen. Eine ungeheure Schlange, die sich mit dem vorderen Teil ihres Körpers in einem hohen Baume festgeklammert hat, hält mit ihrem Schweif den Hals des Löwen umschlungen, der so am Stamme des Baumes völlig gefesselt ist. Der Ritter tötet die Schlange mit dem Schwerte, der Löwe naht sich schweifwedelnd seinem Retter, beleckt seine Hände und gebehrdet sich wie ein Hund gegenüber seinem Herrn: er wird nun dessen treuer Hüter und steht ihm im Kampfe oft bei. Aber dem Ritter ist so viel Liebe verdächtig und er wünscht sich des Löwen zu entledigen. Er schleicht sich heimlich von ihm weg und schifft sich ein, um in die Heimat zurückzukehren. Als der Löwe erwacht, eilt er seinem Herrn nach und stürzt sich ins Meer, in dem er ertrinkt.

[1] Das Motiv des seinen Herrn vor Feinden beschirmenden Löwen findet sich auch in der *Vita* des *Johannes Silentiarius*, Mönches des Sabasklosters, von Cyrillus, *Acta Sanct.* 13. Mai III, 233:

Johannes lebt seit 503 neun Jahre in einer Höhle *in deserto Rubae*. Als die Perser ins Land einfallen, beschwören die Brüder ihn, ins Kloster zurückzukehren, Johannes aber bleibt im Vertrauen auf den Beistand Gottes. Dieser sendet ihm einen ungeheuren Löwen, der ihm bei Tag und Nacht folgt und die Barbaren verjagt. Der Biograph will das meiste aus des Johannes eigenem Munde haben.

Die Geschichte hat das Zusammenleben in der Höhle gemein mit der Androclussage, die also wohl als Quelle zu betrachten ist.

Mit der Golfierversion stimmt diese Erzählung darin überein, dafs sie den Löwen hinter dem Schiffe des scheidenden Herren herschwimmen läfst, — ein Zug, den keine der anderen Fassungen aufweist. Es steht nichts im Wege, sie, eventuell durch eine Zwischenstufe, direkt aus der Golfierversion abzuleiten — eine Möglichkeit, die auch Baist[1] als gegeben ansieht —, ebenso gut aber kann sie auch aus der gleichen Quelle mit ihr geflossen sein.

Der Dominikaner Etienne de Bourbon († zu Lyon 1261) in seinem *Tractatus de diversis materiis praedicabilibus*[2] kennt drei Versionen der Geschichte, die er, alle ohne Nennung von Namen und Ort, unmittelbar nacheinander erzählt: die erste, ausführlichste geht, wie der Herausgeber und Baist mit Recht annehmen, jedenfalls auf Chrétien zurück, „wenn auch wohl nicht unmittelbar", denn der Zug, wonach der Löwe für seinen Herrn auch der Jagd obliegt, fehlt ihr; die zweite entspricht der Mentorversion, die dritte enthält den allein bei Neckam begegnenden Schlufs, dafs der Löwe bei der Abreise seines Herrn seinen Tod findet, stammt also jedenfalls, wie auch Baist annimmt, aus diesem.

Gleichfalls auf Neckam oder auf seine Quelle weist zurück die Fassung der Löwengeschichte in der nach 1250 beendigten, romanhaft gehaltenen Chronik von *Gilles de Chin*,[3] Grafen von Flandern, der 1137 †.

Gilles de Chin findet in wüster Gegend auf dem Wege nach Antiochia beim Verlassen einer Haide auf einem grofsen Felsen einen Löwen und eine Schlange im Kampfe miteinander. Er durchbohrt die Schlange mit der Lanze und schlägt ihr dann mit dem Schwerte den Kopf ab. Darauf kommt der Löwe auf ihn zu, kniet vor ihm nieder und bezeugt ihm schweifwedelnd seine Ergebenheit. Gilles nimmt ihn mit sich nach Antiochia, der Löwe ist nun sein steter Begleiter und liegt Tag und Nacht zu seinen Füfsen. Als Gilles sich dann auf den Weg zur Küste macht, um die Rückfahrt anzutreten, wird er von einer grofsen Schar Türken überfallen. Der Löwe steht seinem Herrn im Kampfe bei und bringt 20 Türken und 30 Pferde um, wird dann aber selbst getötet: ein Türke durchbohrt ihn mit seiner Lanze. Gilles schifft sich nach Frankreich ein (V. 3729—4218).

Mit dem Motive, dafs der Löwe im Kampfe getötet wird, steht die Version allein, doch hat auch sie mit der Version Neckams offenbar den Zug gemein, dafs der Löwe bei der Abreise seines Herrn den Tod findet, welcher in keiner der anderen Fassungen

---

[1] *Rom. Forsch.* 29, 318.

[2] A. Lecoy de la Marche, *Anecdotes historiques, légendes et apologues tirés du Recueil inéd. d'Etienne de Bourbon, dominicain du XIII. s.*, Paris 1877, S. 188.

[3] Hgg. vom Baron von Reiffenberg, *Monuments pour servir à l'histoire des Provinces de Namur, de Hainaut et de Luxembourg*, Brüssel 1847.

begegnet, wir werden deshalb nicht fehl gehen, wenn wir die Fassung entweder auf Neckam oder auf seine Quelle zurückführen.[1]

Die Geschichte vom treuen Löwen hat schliefslich auch Eingang gefunden in die Sage von Heinrich dem Löwen. Sie ist hier zuerst überliefert in einer aus 98 siebenzeiligen Strophen bestehenden, vor 1474 entstandenen, jetzt von Walther Seehaussen[2] kritisch herausgegebenen Dichtung Michel Wyssenherres, der vielleicht ein Spielmann und der Sprache nach im südlichen Rheinfranken zu Hause war,[3] dann in dem zuerst 1585 gedruckten deutschen Volksbuche,[4] welches den Dresdener Hofmaler Heinrich Göding zum Verfasser hat. Zweifelhaft ist es, ob die Löwenepisode schon vorhanden war in dem nur als Fragment erhaltenen, bald nach 1291 von einem schweizer Dichter, vielleicht einem Fahrenden, verfafsten höfischen Epos von *Reinfried von Braunschweig*, in dem, wie es scheint, der Name Reinfried an Stelle von Heinrich getreten ist[5]; Seehaussen macht aber auf einen Zug in dem Epos aufmerksam,

[1] Die Befreiung eines Löwen aus der Umschlingung eines Drachens ist plastisch dargestellt an einer aus Valtjofstad in Island stammenden Kirchentür, die sich jetzt im königlichen Antiquitätenmuseum in Kopenhagen befindet; sie wurde abgebildet von Grundtvig, *Danmarks gamle Folkeviser* IV, 683, sowie in der *Arbok hins islenzka Fornleifafélags*, 1884, S. 24, und beschrieben von Kornerup, *Mémoires de la Société des Antiquaires du Nord (de Copenhague), année* 1869, S. 245. H. Schneider, *Die Gedichte und die Sage von Wolfdietrich*, München 1913, befafst sich mit ihr S. 230 und 244 ff. Die Kirche von Valtjofstad wurde nach Kornerup erbaut in den Jahren 1186—90, er setzt die Tür ins 12. Jh. und erblickt in dem Ritter Dietrich von Bern. Grundtvig datierte sie um 1150, Bugge spätestens um 1180/90, beide sahen in dem Drachenkämpfer Wolfdietrich. Gaidoz, *Mélusine* 5 (1891), 217 ff. läfst es dahingestellt, welche Person der Künstler im Auge gehabt habe: *„pour nous c'est simplement ‚le Chevalier au lion'"*. Nach Wimmer und Olsen aber wiesen sprachliche Kriterien die Tür in die Zeit 1200—1225. Ihre Deutung auf Ivain, für die Kålund eintrat, ist dadurch ausgeschlossen, dafs in der rechten oberen Ecke des den Wurmkampf darstellenden Bildes die jungen Drachen in der Höhle erkennbar sind, die im *Ivain* nicht erwähnt werden, wohl aber in der Drachenkampfepisode im *Wolfdietrich*. Schneider macht zur Grundlage seiner Deutung, dafs auf dem letzten Bilde rechts oben ein sterbend auf dem Grabe seines Herrn liegender Löwe dargestellt ist, ein Zug, der einzig und allein in der Sage von Heinrich dem Löwen begegne (er findet sich indes auch in der Gerasimuslegende, s. oben S. 153, die aber als Quelle hier ja nicht in Betracht kommen kann); diese ist allerdings für so frühe Zeit nicht bezeugt, aber Schneider sieht eben in der Darstellung einen Beweis dafür, dafs sie damals schon existierte.

Ich mufs mich in dieser Frage eines Urteils enthalten, — es genügt hier, dafs nach dem Gesagten die Tür mit dem *Ivain* nichts zu tun hat.

[2] *Michel Wyssenherres Gedicht „Von dem edeln hern von Bruneczwigk, als er über mer fure" und die Sage von Heinrich dem Löwen*, Breslau 1913 (*Germanistische Abhandlungen*, hgg. von F. Vogt, Heft 43). S. die Besprechung von H. Schneider, *Anzeiger für deutsches Altertum* 38 (1919), S. 150—53.

[3] Seehaussen S. 25 f.

[4] Hgg. von P. Zimmermann in Paul und Braunes *Beitr.* 13 (1888), 278.

[5] Seehaussen S. 119.

der sich am besten erklären würde durch die Annahme, die Löwengeschichte sei in dem verlorenen Teile bereits enthalten gewesen[1]: „Als Reinfried zum Kampf gegen den Perser ausritt, führte er einen Löwen im Schilde; weshalb er später einen zweiten hinzufügt, wollte der Dichter noch erzählen (v. 17204 ff.). Sollte der Beweggrund derselbe gewesen sein wie in W[yssenherre] für die Aufstellung des ehernen Löwen, nämlich ein Erinnerungszeichen zu schaffen für die Anhänglichkeit eines Löwen, der dem Fürsten auf seinen Irrfahrten treulich beigestanden hatte? Dann könnte eines von R.'s Abenteuern auf der Insel der Löwen-Drachenkampf gewesen sein, den auch in W der Fürst von Braunschweig in der Wildnis zu bestehen hat".

Die Erzählung stimmt bei Wyssenherre und Göding in allem wesentlichen überein:

Heinrich unternimmt eine Reise nach dem heiligen Land, ein Sturm treibt das Schiff an fremde Küste, ein Greif trägt den Fürsten in sein Nest, diesem aber gelingt es, zu entfliehen, in der Wildnis, wo er sich von Wurzeln und Beeren nährt, findet er einen Lindwurm im Kampfe mit einem Löwen; er springt letzterem bei und tötet den Wurm. Der Löwe erweist sich als dankbar, indem er dem Herrn Wildbret erlegt. Heinrich aber wünscht bald, den Löwen, den er trotz seiner ihm bezeugten Anhänglichkeit fürchtet, los zu sein; er baut sich deshalb ein Floſs, setzt es aufs Meer und fährt davon. Als der Löwe das sieht, schwimmt er dem Flosse nach, in das der Herr ihn aufnimmt.

Es folgen weitere Abenteuer. Heinrich kommt schlieſslich nach Braunschweig zurück, wo eben die Hochzeit seiner Gemahlin mit einem neuen Gatten gefeiert wird; er gibt sich zu erkennen, die Fürstin bittet um Verzeihung. Nach Heinrichs Tode legt sich der Löwe auf dessen Grab, das er nicht verlassen will, bis er verendet ist.

Auch die späteren Bearbeitungen stimmen meist zu Wyssenherre.

Seehaussen bestreitet S. 94 mit Recht die Annahme Grundtvigs, die Löwenepisode sei in die Heinrichsage aus dem *Wolfdietrich* eingeführt, der sie seinerseits aus dem *Iwein* habe; denn dem *Iwein* und der Heinrichsage ist gegenüber dem *Wolfdietrich* der glückliche Ausgang des Kampfes und die treue Begleitung des Löwen gemein. S. meint, es sei vielmehr wohl als sicher anzunehmen, daſs der Löwen-Drachenkampf der Heinrichsage aus *Iwein*, d. h. aus dem *Iwein* Hartmanns von Aue, entlehnt sei. In einem Punkte freilich gehe die Braunschweigsage abweichend vom *Iwein* mit *Wolfdietrich* zusammen: „Wolfdietrich springt dem Löwen bei, weil er einen Löwen im Wappen führt. Der Fürst von Braunschweig sagt W[yssenherre] 37: *Do dünckest mich syn eyn edeles*

[1] Ib. S. 41.

dire Vnd bist mir dar czu wol erkant. Nehmen wir hinzu, dafs Reinfrieds Schild einen Löwen zeigt, dafs ferner Bruncwig einen Löwen in sein Wappen erwerben will, so hat wohl auch der Held der B[raunschweig].sage ursprünglich dem Löwen geholfen, weil der Löwe sein Wappentier war". Es solle aber vorläufig unentschieden bleiben, ob die Abhängigkeit bei der Wolfdietrich- oder der Braunschweigsage liege.

Indessen kann die Heinrichsage sowenig auf den *Iwein* wie auf den *Wolfdietrich* zurückgehen, denn dem *Iwein* fehlt der schon in der Erzählung vom Samier Elpis, in der Damianusversion, der Golfierversion und bei Neckam begegnende Zug, dafs der Herr des Löwen dann mit dem Schiffe davonfährt, aufserdem ist der Schauplatz im *Iwein* nicht, wie in der Damianus- und Golfierfassung sowohl als in der Heinrichsage, der Orient, sondern der Wald Breceliande.

Am nächsten steht der Heinrichsage augenscheinlich die viel älter überlieferte Fassung Neckams, insofern diese mit ihr den Zug gemein hat, dafs der Herr des Löwen die Seefahrt antritt direkt in der Absicht, den Löwen loszuwerden. Da aber auch bei Neckam der Schauplatz nicht im Orient ist — er wird hier überhaupt nicht näher bezeichnet —, so ist als Quelle der Heinrichsage die Quelle Neckams anzusetzen, in der sich die Handlung, wie in der Damianus- und der Golfierversion, noch im Orient abgespielt haben wird. Nun fehlt freilich andererseits bei Neckam das nur im *Iwein* und im *Wolfdietrich* vorliegende Motiv, dafs der Löwen-Drachenkampf in der Waldwildnis stattfindet; es fehlt weiter das im *Iwein*, nicht aber im *Wolfdietrich* begegnende Motiv, dafs der Löwe den Herrn auch mit Wildbret versorgt. Es könnte somit in der Heinrichsage sekundärer Einflufs des *Iwein* angenommen werden. Da aber der Zug der Wildbretversorgung auch bereits in der Damianus- und in der Golfierfassung vorhanden ist, so könnte auch er schon in der Quelle Neckams vorgelegen haben und aus ihr in die Heinrichsage gelangt sein, in welchem Falle dann nichts im Wege stehen würde, in der letzteren Sage sekundären Einflufs entweder des *Iwein* oder auch des *Wolfdietrich* — welcher die Wildbretversorgung nicht kennt — anzunehmen.

Somit ist die Löwenepisode in der Heinrichsage nicht aus Hartmanns *Iwein*, sondern aller Wahrscheinlichkeit nach aus der Quelle Neckams geflossen, welche ihrerseits direkt auf die Golfiergeschichte, möglicherweise aber auch auf deren Quelle zurückgehen kann, — die Golfiergeschichte selbst als die unmittelbare Quelle Neckams zu betrachten verbietet nur der Umstand, dafs sie den Neckam und der Heinrichsage gemeinsamen Zug, dafs der Herr davonfährt, um sich des Tieres zu entledigen, nicht kennt, sowie, dafs in der Golfierfassung, wie in der älteren Damianusversion, bei der Abfahrt von Schiffern die Rede ist, während bei Neckam wie in der Heinrichsage der Ritter allein ist. Sekundär hat dann in der Heinrichsage bezüglich eines oder zweier neben-

sächlicher Züge entweder der *Iwein* oder der *Wolfdietrich* eingewirkt.[1]

Wie schon Seehaussen[2] feststellt, geht aller Wahrscheinlichkeit nach auf die Heinrichsage zurück Kap. 158 einer Innsbrucker Handschrift der *Gesta Romanorum* vom J. 1342,[3] und die 8. Erzählung der englischen Bearbeitung und Übersetzung der *Gesta*,[4] in denen beiden die Löwengeschichte gleichfalls mit der Heimkehrsage verbunden ist. Beide Fassungen unterscheiden sich nur in unwesentlichen Zügen. Auch hier ist der Held ein Fürst — König, bezw. Kaiser —, der eine Reise ins heilige Land unternimmt und zurückkehrt, als eben seine Gemahlin eine neue Ehe eingehen will. Auch hier wird der seinem Herrn nachschwimmende Löwe in das Schiff aufgenommen und bleibt nun dauernd bei ihm, ein Zug, den aufser der Heinrichsage keine der anderen Versionen der Sage aufweist.

Schliefslich kommt in Betracht Kap. 104 der *Gesta Rom.*[5]: „Von dem Gedächtnis der Wohltaten“:

Ein Ritter trifft auf der Jagd einen Löwen, dem er einen Dorn aus dem Fufse zieht. Der König, der in demselben Walde jagt, fängt den Löwen ein. Der Ritter hat sich eines Vergehens gegen den König schuldig gemacht und flüchtet in den Wald, wo er als Raubritter lebt. Gefangen genommen, wird er in die Löwengrube geworfen, der Löwe verschont ihn, der Ritter erzählt dem König die Ursache und wird begnadigt.

Grässe verweist nur auf die Androclusgeschichte bei Gellius. Indessen ist offenbar nicht diese die Quelle, sondern die Phädrusfabel bei Ademar von Chabannais: mit ihr hat die Erzählung gemein den König, der nur in der Fabel auftritt, sowie, dafs von einem Zusammenleben des Helden mit dem Löwen nicht die Rede ist.

Wir sind also bezüglich der Herkunft des Löwenmotives im *Ivain* zu dem folgenden Ergebnis gelangt:

Die Geschichte von dem Ritter, der einem Löwen im Kampf mit einer Schlange beisteht und nun von dem dankbaren Tier mit Nahrung versehen und seinerseits bei seinen Kämpfen unterstützt wird, geht nicht, wie man noch immer annimmt, auf die antike Erzählung von Androclus zurück,[6] sondern auf die von Plinius

---

[1] Unhaltbar ist die Annahme Seehaussens, S. 94, der Löwen-Drachenkampf in der Wolfdietrichsage stamme aus dem *Iwein* Hartmanns; wie oben S. 59ff. gezeigt wurde, ist seine Quelle vielmehr der *Ivain* Chrétiens oder auch dessen nicht erhaltene unmittelbare Quelle, wahrscheinlich der erstere.

[2] S. 146.

[3] Ed. W. Dick, *Erlanger Beitr. zur engl. Philologie*, hg. von H. Varnhagen, 7, Erlangen und Leipzig 1890.

[4] *Gesta Romanorum*, übertr. von J. G. Th. Grässe, Leipzig 1905, 1. Hälfte, S. 189.

[5] Ib.

[6] Dafs der treue Löwe in *Owein-Ivain* aus der Androclusgeschichte stamme, bestreitet schon E. Windisch, *Das keltische Brittannien bis zu Kaiser Arthur*, S. 187f., weil diese einen ganz anderen Charakter habe und der Löwe offenbar ursprünglich zum Totenreich, dem W. die Quellenland-

überlieferte Geschichte von dem Samier Elpis und seinem Löwen oder, weniger wahrscheinlich, auf die Quelle, aus der Plinius die Geschichte schöpfte. An die Stelle des Motives von dem Knochen, den Elpis dem Löwen aus dem Halse entfernt, trat später das andere von einem Kampf des Löwen mit einem Drachen, der den Löwen in seiner Umschlingung erwürgen will und der von dem hilfreichen Menschen getötet wird. In dieser neuen Fassung liegt die Erzählung im 11. Jh. bei Damianus vor, auf den zuerst Baiss hingewiesen hat. Sie wurde dann einerseits auf Ivain, andererseitt auf den südfranzösischen Kreuzritter Golfier *de las Tors* übertragen, an dessen Namen sie sich zuerst Anfang des 13. Jhs. geknüpft findet. Da aber in der Pliniusschen Version der Löwe Wild erlegt, das dem Helden zur Nahrung dient, — denn nur so kann doch die nicht näher bestimmte Angabe, der Löwe habe dem Elpis seine Beute gebracht, „*traduntque . . . retulisse gratiam venatus adgerendo*", verstanden werden, — und dieser gleiche Zug sich später im *Ivain* und der Golfier-*de-las-Tors*-Version wiederfindet, während bei Damianus der Löwe seinen Rettern, die hier venezianische Kaufleute sind, nur die Felle der erlegten Tiere zuträgt, und da aufserdem hier an die Stelle des einen hilfreichen Menschen, den auch die Ivain-Golfierversion hat, deren mehrere getreten sind, so ist anzunehmen, dafs nicht die Erzählung des Damianus selbst, sondern deren Quelle, welche in beiden Punkten noch mit der Fassung des Plinius übereinstimmte, die Zwischenstufe zwischen letzterer und den in Rede stehenden beiden jüngeren Versionen gebildet hat. Das Motiv, dafs der Löwe seinem Herrn auch im Kampfe beisteht, welches sich weder bei Plinius noch bei Damianus findet, wird stammen aus der bei Diodor und bei Tzetzes vorliegenden Erzählung von einem ägyptischen oder assyrischen König, der einen ihm im Kampfe hilfreichen Löwen bei sich führte; doch könnte das Motiv, nachdem die Geschichte an einen Ritter geknüpft war, wohl auch spontan entwickelt worden sein. Man wird vermuten dürfen, dafs die Geschichte aus Byzanz in Frankreich importiert wurde.[1]

schaft gleich setzt, in Beziehung stehe. Indessen würde die letztere Tatsache sich mit der Annahme einer Identifizierung des Löwen des Totenreiches mit dem Löwen des Androclus wohl vereinigen lassen. Auf die Pliniusgeschichte geht Windisch nicht ein.

[1] Nach den obigen Darlegungen ist die von H. Schneider in seiner Rezension der Seehaussenschen Arbeit — s. S. 163 Anm. 2 — vorgetragene Auffassung, wonach die Löwengeschichte erst durch Chrétiens *Chevalier au lion* populär geworden und nun auch von Palästinareisenden erzählt worden sei: „Chrestiens Löwe ist ohne Zweifel der ursprüngliche Stammvater, wenn auch nicht in jedem Fall das direkte Vorbild dieser hilfreichen Tiere", — nicht zutreffend, die Sache verhält sich vielmehr umgekehrt: die Löwengeschichte wurde zuerst von Orientreisenden erzählt, wurde so populär und nun nachträglich — wie aus Teil II dieser Untersuchung erhellt, schon vor Chrétien — auf Ivain übertragen.

Ich möchte nun schon hier darauf aufmerksam machen, daſs die Fassung, in der das kymrische Mabinogi die Erzählung von dem Kampf des Löwen mit der Schlange bietet, in einem Punkte der Version des Damianus näher steht als die Chrétiens: insofern nämlich im Mabinogi die Schlange den Löwen von einer Felsenspalte aus angreift, in die sie sich immer wieder zurückzieht.

„Dans une fente du rocher se tenait un serpent, et, à côté du rocher, était un lion tout noir. Chaque fois qu'il essayait de s'échapper, le serpent s'élançait sur lui et le mordait. Owein dégaîna son épée, et s'avança vers le rocher. Au moment où le serpent sortait du rocher, il le frappa de son épée et le coupa en deux.“ [1]

Dagegen spielt bei Chrétien der Kampf sich auf einer Lichtung, *„un essart“*, ab, V. 3348.

Da weder daran zu denken ist, daſs das *Mb* nachträglich die ältere Version des Damianus verwertet haben sollte, noch es glaublich erscheint, daſs es durch willkürliche Änderung die ursprüngliche Fassung zufällig wiedergefunden habe, so wird man dieses Moment denen anreihen dürfen, die für die Unabhängigkeit des kymrischen Märchens von Chrétien geltend gemacht werden können: in der gemeinsamen Vorlage Chrétiens und des *Mb* wird der Zug der Version des Damianus, daſs der Drache, bezw. die Schlange von ihrer in einem Felsen befindlichen Höhle den Löwen angreift, erhalten gewesen sein, das *Mb* behielt ihn bei, Chrétien, oder schon seine Vorlage, änderte.

Wie nun der Verfasser der gemeinsamen Quelle Chrétiens und des *Mb* dazu kam, diese Geschichte vom treuen Löwen in die Erzählung einzufügen, das erhellt aus den Darlegungen der vorausgehenden Abschnitte. Wie wir sahen, führt im *Tochmarc Emere*, das wesentliche Züge mit dem *Ivain* gemein hat, ein einem Löwen ähnelndes Tier den Helden, Cuchulinn, ins Land der Scathach (= Schatten), d. i. in die andere Welt. Wir sind deshalb berechtigt, anzunehmen, daſs eben ein solches Tier auch in der irischen Quelle, aus der die Ivaindichtung geflossen ist, vorhanden war, und daſs dieses das „attrahierende Moment“ für die dem Dichter bekannte Geschichte vom treuen Löwen bildete. Indem die Geschichte rationalisiert wurde, muſste das keltische Motiv der *Other-world* fallen, aber die ursprüngliche Funktion des Löwen ist in der abgeänderten Fassung, welche das *Mb* bietet, noch darin kenntlich geblieben, daſs Ivain kurz nach dem Zusammentreffen mit dem Löwen gemeinsam mit diesem wieder zur Zauberquelle gelangt, sowie in dem sehr auffälligen Zuge, daſs es ein schwarzer Löwe ist, — s. darüber Teil II.

Der Löwe des *Tochmarc Emere* aber dürfte, wie wir sahen, wieder stammen aus der mutmaſslich letzten Quelle des *Ivain*, der

[1] Loth, *Les Mabinogion* II², 38.

antiken Sage von Kybele und Attis; es ist das der Göttermutter heilige Tier, er folgt dem Attis, als er Kybele verlassen hat, und setzt sie von der Untreue ihres Geliebten in Kenntnis, veranlafst also die Rückkehr des letzteren.

---

8. Die Entwicklung der Sage.

Aus den vorausgehenden Darlegungen ist ersichtlich, dafs meines Dafürhaltens die Ergebnisse der Ivainarbeiten von Brown, Nitze und Settegast sich keineswegs ausschliefsen, sondern sich sehr wohl miteinander vereinigen lassen und sich gegenseitig ergänzen. Eine erhebliche Wahrscheinlichkeit scheint mir dafür zu sprechen, dafs letzte Quelle der Ivainsage darstellt der antike Mythus von Kybele und Attis, mit dem Motive der römischen Tradition vom Kultus der aricischen Diana verschmolzen wurden, und dafs eine Zwischenstufe zwischen jenen Überlieferungen und der Ivaindichtung, wie sie in Chrétiens *Ivain* und im kymrischen Mabinogi vorliegt, gebildet wurde von einer nicht erhaltenen irischen Erzählung von der Fahrt Cuchulinns, des Hauptthelden der älteren irischen Sage, in die andere Welt, einer Erzählung, in der jene antiken Elemente in das Gewand keltischer Feensage gekleidet worden waren.

Wann und wie die einzelnen Bestandteile der Sage nun freilich miteinander in Verbindung gesetzt wurden, darüber läfst sich mit einiger Sicherheit gar nichts aussagen. Das ist aber, damit die angenommene Entwicklung glaublich erscheine, auch durchaus nicht erforderlich, vielmehr genügt es, dafs ein Weg gezeigt werde, auf dem sich die Verknüpfung der heterogenen Elemente vollziehen konnte, und dies ist auf den vorausgehenden Blättern geschehen. In Betracht kommt einmal die ungeheure Verbreitung des Kybelekultus im römischen Kaiserreich und der Umstand, dafs der Kybele-Attismythus bis ins 5. Jh. n. Chr. in den Amphitheatern öffentlich aufgeführt wurde, sodann der enge kulturelle Zusammenhang, der nach den Darlegungen von Heinrich Zimmer vom 6. vorchristlichen bis zum 7. nachchristlichen Jh. zwischen Westgallien und Irland bestand, und die Tatsache, dafs die irische Cuchulinnsage in ihren Grundlagen bis zu der Wendung unserer Zeitrechnung zurückreicht, andererseits die Tatsache, dafs Irland im frühen Mittelalter zu einer Zeit, als das übrige Europa in Barbarei versank, ein Hort klassischer Studien blieb, dafs nicht nur die römischen, sondern auch die griechischen Autoren hier in den Klöstern fortgesetzt gelesen wurden, und die gelehrten Mönche, worauf wiederum Zimmer mehrfach hingewiesen hat, mit den irischen *Files*, den Geschichtenerzählern, im engen Verkehr standen. In Betracht ist ferner zu ziehen die Verbreitung des Dianakultus

auch in Gallien, speziell in der Irland benachbarten Bretagne. So konnte die Kybele-Attissage, von den Zirkusaufführungen ausstrahlend, in Gestalt eines Märchens von der Bretagne nach Irland wandern oder auch in Irland selbst auf literarischem Wege aus einem nicht erhaltenen Mythographen direkt in die Überlieferung der Geschichtenerzähler übergehen und dort nun in nationalem Geiste umgebildet werden, indem die Göttermutter durch eine Fee, ihr Geliebter Attis durch Cuchulinn ersetzt wurde. Da sowohl Kybele als Diana zum feuchten Element in Beziehung standen, mochten beide identifiziert und die Überlieferung vom *Rex Nemorensis* auf Cuchulinn übertragen werden, und da sich im Hain zu Nemi die berühmte Quelle Egeria befand, Diana als Quellgöttin verehrt wurde, mochte man das Motiv der Quellenverteidigung, das allerdings in der irischen Sage nicht bezeugt ist, in die Geschichte einführen. Dem Löwen, der in der Kybelesage dem Attis nachgeht und seine Untreue feststellt, und der im *Tochmarc Emere* den Cuchulinn zu der Überirdischen hingeleitet — dafs nur von einem „löwenähnlichen Tier" die Rede ist, verschlägt doch nichts —, verblieb in der hypothetischen Fassung der Cuchulinnsage die Aufgabe, ihn zu der Fee zurückzugeleiten, wie er es im Mabinogi offenbar tut. Die irische Sage mag dann über Wales nach dem anglonormannischen England und von da weiter nach dem Kontinent, oder auch von Wales direkt nach dem Kontinent gewandert und in anglonormannischer oder kontinentalfranzösischer Sprache ins Ritterliche umgeprägt worden sein, indem an die Stelle der keltischen Fee eine Schlofsherrin, an Stelle Cuchulinns einer der Hauptthelden der Artussage, Ivain, trat; der Löwe, welcher in der Geschichte eine Rolle spielte, attrahierte die Sage vom treuen Löwen, die nun der Anlafs wurde zur Einfügung einer Reihe weiterer Abenteuer, in denen der Löwe dem Helden Beistand leistete.

Dafs die Genesis der im *Ivain* Chrétiens und im Mabinogi vorliegenden Erzählung sich in dieser Weise vollzogen haben k a n n, wird sich nicht bestreiten lassen, — der Einwand, dafs nicht zu verstehen sei, wie die antiken Elemente in die Artusdichtung des 12. Jh. gelangt sein sollten, ist also nicht zulässig, und nur ihm soll hier vorgebeugt werden. Wie die Sagenbildung in Wirklichkeit sich abgespielt hat, das ermitteln zu wollen wäre bei dem Mangel aller festen Anhaltspunkte ein müfsiges Beginnen. Nur soviel darf mit Bestimmtheit behauptet werden, dafs die irische Sage eine Etappe in der Entwicklung gebildet, die französische Artusdichtung — direkt oder indirekt — aus ihr geschöpft haben mufs.

Die Annahme des Ursprungs einer mittelalterlich-französischen Sage aus antikem Mythus, aus antiker Sage braucht in keiner Weise zu befremden; er ist ja schon vielfach nachgewiesen oder doch wahrscheinlich gemacht worden. Ich erinnere, als an ein besonders nahe liegendes Beispiel, nur an die weitverbreitete mittelalterliche Sage von der Hirschjagd — Eustachiuslegende, Jagd

nach dem weifsen Hirsch (*Erec!*) u. a. —, für die neuerdings C. Pschmadt,[1] wie mir scheint, überzeugend, antiken Ursprung dargetan hat: er leitet sie ab aus der Sage von der Hindenjagd eines göttlichen Helden, die in rationalisierter Form vorliegt in der Sage von der Jagd des Herakles nach der kerynitischen Hinde, und als deren Quelle er betrachtet einen siderischen Mythus: die siderische Hinde wird vom Gott verfolgt, der sie im äufsersten Westen, wo die Sonne beim Hesperideneiland versinkt, einholt und sich in bräutlicher Liebe mit ihr vereinigt. P. unterscheidet zwei Typen der Sage, deren ersten er ableitet aus einer literarisch überlieferten Erzählung von der Hindenjagd Sarons und dem Stymphelossumpfe und aus einer ihr ganz ähnlichen antiken Volkssage und den er als Völkerwanderungssage ansieht (überliefert bei Prokop, Jordanes, Paulus Diaconus, Gregor von Tours). Für den zweiten Typus, der gegenüber der literarischen griechischen Überlieferung gewisse ursprüngliche Motive aufweist, denkt er entweder an Herkunft aus dem Orient und Vermittelung durch die orientalischen Kulten ergebenen römischen Legionäre, oder — und dieser Möglichkeit gibt er den Vorzug — aus einer griechischen, volkstümlichen Sagentradition, die vom poetischen Rationalismus unbeeinflufst geblieben war; von ihr vermutet er, sie sei, wie Typus I, durch die Stürme der Völkerwanderung nach Gallien und vor allem in die Bretagne getragen worden.

Ein anderes Beispiel für den Übergang eines antiken Mythus in die Sagendichtung des Mittelalters bietet das Dornröschenmärchen, das bekanntlich vor seiner Aufzeichnung durch die Gebrüder Grimm in Deutschland nicht nachweisbar ist.[2]

---

[1] *Die Sage von der verfolgten Hinde.* Dissert. von Greifswald, 1911. S. dazu die ausführliche Besprechung von A. Hilka, *Literaturbl. f. germ. u. rom. Phil.* 1916, Sp. 60—65. Wenn hier H. die Hypothese des Verf., Enide im *Erec* sei ursprünglich eine Fee gewesen, welche ihre Hand um das Hirschhaupt aussetzt, zurückweist, so stimme ich ihm durchaus bei, desgleichen, wenn er es beanstandet, dafs Pschmadt, welcher sich die von Edens und mir vertretene Anschauung von der Unabhängigkeit des Mabinogi gegenüber Chrétien aneignet, es unterläfst, unsere einschlägigen Arbeiten, auf die sich seine Beurteilung der Hirschjagdepisode im *Mb* stützt, namhaft zu machen. Wenn Hilka es dann aber tadelt, dafs wir eine fehlerhafte Übersetzung einer Stelle des *Mb* in der ersten Auflage der französischen Übersetzung der Mabinogion von J. Loth übernommen haben, und darauf hinweist, dafs die zweite Auflage das richtige habe, so möchte ich bemerken, dafs doch damals die zweite Auflage eben noch nicht erschienen war, und wenn er hervorhebt, dafs die richtige Übersetzung sich schon bei Lady Guest, 1849, finde, so ist zu sagen, dafs deren Übertragung der Mabinogion doch durch das Erscheinen der Lothschen Übersetzung wissenschaftlich aufser Kurs kam — sie war zunächst nur für die Kinder der Verfasserin bestimmt, enthält Lücken und viele Fehler, s. Loth I², 379 ff.; II², 187 ff. — und dafs es uns deshalb nicht wohl beifallen konnte, sie zur Kontrolle des Lothschen Textes zu verwenden.

[2] Es stammt von der „alten Marie", der Kinderfrau im Hause des späteren Schwiegervaters Wilhelm Grimms, des Apothekers Wild, eines früheren Berner Bürgers, der sich dann in Kassel niedergelassen hatte, s. Hermann Grimm in der *Deutsch. Rundschau* B. 82 (1885) S. 97. Soweit ich sehe,

Friedrich Vogt[1] hat den, m. E. durchaus zwingenden, Nachweis erbracht, daſs dieses Märchen, dessen älteste bekannte Fassung im 14. Jh. in dem altfranzösischen Prosaroman von *Perceforest* überliefert ist, in letzter Linie zurückgeht auf den griechisch-sicilianischen Mythus von Zeus, Thaleia und den Paliken, den Aeschylos in dem verlorenen Drama *Αἰτνεῖοι* behandelt hatte:

Thaleia, die Tochter des Hephaistos, war die Geliebte des Zeus, der ihr in Gestalt eines Geiers oder Adlers nahte. Er verbarg sie vor der eifersüchtigen Hera im Innern der Erde, wo sie zwei Knaben zur Welt brachte, welche „die Paliken" (d. i. „die Wiederkommenden") genannt wurden (diese beiden Zwillinge treten auf in dem bei Grimm fehlenden zweiten Teil des Perraultschen Märchens).

Entscheidend für die Richtigkeit der Vogtschen Ableitung scheint mir die Tatsache, daſs in der italienischen Fassung bei Basile, *Pentamerone*, 1637, der Name des Mädchens wirklich Thalia ist, daſs es in der sicilianischen Fassung bei Pitrè[2], wie bei Aeschylos, im Schoſse der Erde verborgen gehalten wird, und daſs im *Perceforest* der Liebende, der hier Troylus heiſst, zu ihr auf dem Rücken eines Vogels dringt, wie in der griechischen Sage Zeus in Gestalt eines solchen.[3]

---

findet sich seltsamer Weise nirgends eine Angabe darüber, woher dieses Kindermädchen die Geschichten, die aus ihrem Munde aufgezeichnet wurden, selbst eigentlich kannte, was doch wenigstens in einzelnen Fällen gewiſs leicht zu erfahren gewesen wäre. Da das Grimmsche Märchen von Rotkäppchen, welches von der damals 17-jährigen Dorothea Wild, Wilhelm Grimms späterer Frau, herrührt, auf Perrault, 1696/7, zurückgeht, wie Marelle in Herrigs *Archiv* 41, 405 ff. gezeigt hat, und Dorothea und ihre Schwester „wahrscheinlich nur weitergaben, was die alte Marie ihnen eingeprägt hatte", s. H. Grimm a. a. O., so wird wohl auch für das Grimmsche Dornröschenmärchen französische Quelle anzunehmen sein. Bern liegt ja in nächster Nähe der französischen Schweiz.

[1] *Dornröschen-Thalia*, *Germanistische Abhandlungen* 12 (Festschrift für Weinhold), 1916, 195 ff.

[2] *Fiabe, Novelle e Racconti popolari siciliani* II, Palermo 1875 (*Bibl. delle Trad. popol. sic.* V), 46 ff.: *„Suli, Perna e Anna"*: Der Astrolog prophezeit, die Königin werde einem Mädchen das Leben schenken, das im Alter von 13 Jahren durch einen Spindelstich verzaubert werden wird. Der König läſst in der Erde ein Haus erbauen, in dem das Mädchen mit seiner Amme in gröſster Einsamkeit aufwächst. Nachdem das befürchtete Unglück sich dann trotzdem ereignet hat, wird das Mädchen vom Vater, wie bei Basile, in ein Landhaus geschafft.

Wenn die Einschlieſsung des Mädchens in der Erde hier dem Zauberschlaf vorausgeht, so ist es wohl klar, daſs eine nachträgliche Umdeutung und Transposition des alten Motives vorliegt, wie sie in der Sagengeschichte häufig ist: ursprünglich wurde das Mädchen jedenfalls erst nach dem Versinken in den Zauberschlaf in der unterirdischen Behausung geborgen.

[3] A. Thimme, *Das Märchen*, Leipzig 1909 (Handbücher zur Volkskunde II), 99 erkennt an, daſs Vogts Untersuchung „als ein Muster methodischer Märchenprüfung dienen könne", polemisiert aber trotzdem gegen sein Ergebnis; er erklärt, die Gleichsetzung Dornröschens mit Thalia sei nicht zulässig: „Denn der ganze Thaliamythus läſst sich nur in Parallele setzen zu

Daſs das bekannte „Goldenermärchen" in letzter Linie beruht auf der griechischen Sage von Bellerophon, die sowohl von Sophokles wie von Euripides dramatisch behandelt wurde und also im Alter-

---

dem zweiten Teil von Basiles Dornröschenmärchen, nämlich zu dem Märchen von der verleumdeten und verfolgten jungen Königin, das, wie wir sahen, der Allerleirauhformel angehört und nur mit dem Dornröschenmärchen kontaminiert wurde. Also ist höchstens für diese Allerleirauh- oder Griseldisformel die Herkunft aus dem antiken Thaliamythus erwiesen, nicht aber für die erste, die Dornröschenformel". Dieser Einwand ist nicht stichhaltig, denn unzweifelhaft hat der Thaliamythus schon im ersten Teil des Basileschen Märchens seine Entsprechung: wenn Zeus die Thaleia vor der eifersüchtigen Hera im Schoſse der Erde verbirgt, so entspricht dem bei Basile augenscheinlich die Einschlieſsung der wie tot zu Boden gesunkenen Thalia im Schlosse durch ihren Vater, wie die Version Pitrès zeigt — s. oben Anm. 2 —, bei dem das Motiv nur an eine andere Stelle geraten ist. Ebenso wenig sind Thimmes weitere Bedenken geeignet, die Vogtsche These zu erschüttern: „Der erste Teil von Basiles Erzählung enthält überhaupt auch gar nicht das ganze Dornröschenmärchen, denn es steht weder etwas von einer Dornhecke noch von einem Königsschloſs mit dem schlafenden Hofstaate darin, sondern nur die Verzauberung durch den Stich einer Flachsfaser und das Verweilen der verzauberten Thalia in einem verschlossenen Lusthause. Die Entdeckung des schlafenden Mädchens erfolgt also auch nicht durch das heldenhafte Durchdringen von Hindernissen, wie die Dornhecke wäre, sondern dadurch, daſs der entflogene Falke eines jagenden Königs sich in das Fenster dieses Lusthauses setzt, und nun der König genötigt wird, um den Falken, der auf die Lockpfeife nicht hört, wiederzuerlangen, mit der Leiter in das Haus einzusteigen, wobei er dann die Thalia findet. Ihre Entzauberung erfolgt auch nicht durch einen Kuſs; sie erwacht nicht, sondern schläft ruhig weiter, selbst als der König der Schlafenden in Liebe beiwohnt und sich dann wieder entfernt. Erst nach neun Monaten, als Thalia Zwillingskinder geboren hat und diese ihr die Flachsfaser aus dem Finger gesogen haben, erwacht sie ... Was hat nun aber diese Geschichte noch mit dem deutschen Dornröschen gemein? Nichts als den Stich, zwar nicht mit der Spindel, aber mit der Flachsfaser beim Spinnen, und den Zauberschlaf". Es ist indes völlig klar, daſs die Züge des deutschen Märchens, welche Thimme hier bei Basile vermiſst, sehr wohl später eingeführt sein können und in keiner Weise die Beweiskraft der identischen übereinstimmenden Motive aufzuheben vermögen. Der rationalisierte antike Mythus hat eben die so oft zu konstatierende Einwirkung anderer Märchentypen erfahren. Da ersterer in Sicilien lokalisiert ist und das Pitrèsche Märchen ebendaher stammt, so darf vielleicht arabische Beeinflussung oder direkt eine arabische Zwischenstufe angenommen werden. Der Zug, daſs sämtliche Bewohner des Schlosses in Zauberschlaf versenkt werden, kann dann aus *Tausendundeine Nacht* stammen, wo der Emir Mussa und seine Begleiter in der Bronzestadt alles im Zauberschlaf liegend finden und in einem prachtvollen, gewölbten Marmorsaale auf einem kostbaren Ruhebette ein Mädchen von auſsergewöhnlicher Schönheit ruht, s. P. Toldo, *Rileggendo le Mille e una Notte* in *Miscellanea Graf*, Bergamo 1903, S. 491. „*Le souk était rempli de gens qui vendaient et achetaient; et les devantures des boutiques étaient merveilleusement garnies de marchandises. Mais l'émir Moussa et ses compagnons remarquèrent que tous les acheteurs et vendeurs, ainsi que tous ceux qui se trouvaient dans le souk, s'étaient, comme d'un commun accord, arrêtés dans leurs gestes et leurs mouvements dès qu'ils les eurent aperçus; et l'on eût dit qu'ils n'attendaient que le départ des étrangers pour reprendre leurs occupations habituelles.... Et, pour donner plus de signification encore à cette attitude dédaigneuse, un silence général se faisait sur leur passage, de façon que l'on entendait dans l'immense souk voûté résonner leurs pas de marcheurs solitaires au milieu de l'immobilité d'alentour.*" *Le Livre de Mille*

tume sehr populär gewesen sein mufs, suchte ich selbst zu zeigen in meiner Schrift über das altfranzösische Epos von *Boeve de Hamtone* und seine Beziehungen zur Hamletsage.[1] Nach der Ansicht berufener Gelehrter war Bellerophon von Haus aus ein Sonnenheros, der Sonnengott aber wurde von der griechischen Kunst mit einem das Haupt umgebenden Strahlenkranze dargestellt: damit sind die goldenen Haare des Märchenhelden erklärt, in dem schon die Gebrüder Grimm ein höheres, halbgöttliches Wesen vermuteten.

Einflufs antiker Sage auch auf die mittelalterliche Schwanenrittersage bemüht sich neuerdings nachzuweisen G. Poisson.[2] Die Schwanenrittersage mufs sich anerkanntermafsen gebildet haben in den unteren Tälern des Rheins und der Schelde. Poisson weist

---

et Une Nuit, traduction littérale et complète du texte arabe par J. C. Madrus, t. VII, Paris 1901. Das ist doch genau das Perraultsche Motiv vom Zauberschlaf, das wir in der Grimmschen Fassung wiederfinden!

Im übrigen mufs wieder und wieder mit aller Entschiedenheit ausgesprochen werden, dafs es methodisch falsch ist, aus gewissen Abweichungen, die zwei Erzählungsstoffe aufweisen, mögen sie auch zahlreich sein, den Schlufs zu ziehen, dafs zwischen letzteren kein Zusammenhang bestehe. Denn unzweifelhaft können zwei Stoffe, die gleichen Ursprungs sind, in einer durch Jahrhunderte sich hindurchziehenden mündlichen und schriftlichen Überlieferung sich durch fortschreitende Aussonderung ursprünglicher Züge und Einführung von neuen schliefslich so stark differenzieren, dafs sie überhaupt gar nichts mehr gemein haben. Bei Entscheidung der Frage, ob zwei Stoffe verwandt sind, kommt es vielmehr allein darauf an, ob die Übereinstimmungen eigenartig und charakteristisch genug sind, um den Zufall auszuschliefsen. Die bestehenden Differenzen kommen nur insofern in Betracht, als natürlich, je geringer sie sind, um so gröfser die Wahrscheinlichkeit eines Zusammenhanges zwischen den beiden Stoffen wird, und je zahlreicher sie auftreten, um so mehr gefordert werden mufs, dafs die ihnen gegenüberstehenden Übereinstimmungen von ungewöhnlicher Art seien. Als ausschlaggebend aber können die Differenzen niemals gelten.

Bolte-Polivka, *Anmerkungen zu den Kinder- und Hausmärchen der Brüder Grimm, neubearb.* I, Leipzig 1913, S. 441, bemerken zu der Vogtschen Ableitung: „Dafs sich indes im italienischen Volke jene antike Sage bis ins 17. Jahrh. fortgepflanzt habe, ist zwar nicht unmöglich, aber sehr auffällig und wird durch die beiden Fassungen des Märchens aus dem 14. Jahrhundert keineswegs bestätigt". Dafs sich das Märchen in Italien bis ins 17. Jahrh. mündlich fortgepflanzt habe, braucht aber doch nicht angenommen zu werden: es können literarische Zwischenstufen vorhanden gewesen sein, die uns verloren gegangen sind, und inwiefern die Abweichungen, die die beiden Fassungen aus dem 14. Jahrh. aufweisen, gegen die Herkunft der italienischen aus dem antiken Mythus sprechen sollen, ist nicht einzusehen.

[1] *Boeve-Amlethus. Das altfranzösische Epos von Boeve de Hamtone und der Ursprung der Hamletsage*, Berlin 1904 (*Literarhistorische Forschungen*, hgg. von Schick und Waldberg, H. XXXII). Wegen der einschlägigen Abhandlungen von Jordan und Boje, welche meine Anschauung von der ursprünglichen Identität der Boevesage mit der Saxoschen Hamletsage bekämpfen, verweise ich besonders auf die ausführlichen, scharfsinnigen Rezensionen von E. Brugger in Behrens' *Zeitschr.* 34 (1909), 2, S. 25 ff. und 35 (1910), 2, S. 49 ff. Hinsichtlich des von mir angenommenen Einflusses der Bellerophonsage verhält sich Brugger allerdings skeptisch.

[2] *L'origine celtique de la légende de Lohengrin, Rev. celt.* 34 (1913), 182 ff.

bezüglich ihrer Genesis hin auf die grofse Rolle, welche bei den nordischen Völkern der Sonnenkult spielte. Dic Sonne wurde als solche oder als eine Person mit Strahlenkrone dargestellt auf einer Barke, von der man annahm, dafs sie ihr diene, um während der Nacht aus dem Westen nach dem Osten zurückzukehren. Diese Barken tragen häufig die Köpfe von Schwänen: „*Il a donc pu se faire que dans la région qui devint plus tard la Basse-Lorraine, le fond celtique de la population ait conservé jusqu'au Moyen-âge le souvenir du vieux symbole de la barque solaire traîné par des cygnes, en le rattachant à la croyance de l'origine solaire des anciens chefs du pays, et que ce souvenir ait été transposé plus tard dans la généalogie des nouveaux maîtres tels que les contes de Bouillon . . .*" Der Name des Schwanenritters ist nun in der einen französischen Version *Elyas* oder *Helias*, der nur von dem Propheten Elias stammen kann. Hinter dem Namen des letzteren verbirgt sich aber in Ländern griechischer Zunge in den ersten Jahrhunderten unserer Zeitrechnung in Folge der Ähnlichkeit von *Helios* und *Elias* oft ein alter Sonnenmythus. Die zahlreichen Eliasheiligtümer in Griechenland sind meist auf Höhen gelegen, wo sich auch die Heiligtümer des Helios befanden; wie Apollo, besitzt auch Elias meist Heilkraft. Die Gleichung *Elias* = *Helios* wurde angenommen von Lenormand, Wachsmuth, Ch. Diehl und bestätigt von Saintyves.[1] Poisson vermutet nun, die Elias-Heliostradition möchte durch Christen nach dem Rhein gelangt sein: vielleicht habe einer der irischen Mönche, die allein noch der griechischen Sprache mächtig waren, in der Absicht, das alte Symbol der von Schwänen gezogenen Sonne zu erklären und eine christliche Legende damit zu verschmelzen, den Namen der Sonne durch den Namen des in der griechischen Hagiographie ihr entsprechenden Heiligen, des Elias, ersetzt. Ob diese Erklärung möglich ist, will ich dahingestellt sein lassen, der Gedanke aber, dafs die von Schwänen gezogene Barke des Sonnenheros, der durch Gleichsetzung von Helios und Elias den Namen Elias bekam, die Quelle der Sage von dem in einer Barke eintreffenden und wieder davon segelnden Schwanenritter war, scheint mir viel für sich zu haben. Bloetes mir durchaus einleuchtende Identifikation des *Chevalier au cygne* mit dem normannischen Ritter Roger von Toëni und Conches, der einen Schwan als Kriegszeichen führte und 1018 eine Heerfahrt gegen die spanischen Sarazenen unternahm, wird durch Poissons Ableitung des Schwanenbootmotives natürlich in keiner Weise berührt.

Nach O. Gruppe[2] sind die modernen Märchen, die ihre letzte literarische Gestalt im Zeitalter des Humanismus erhielten, vermutlich zum Teil durch das bei Apulejus überlieferte Märchen

---

[1] *Les Saints successeurs des Dieux*, Paris 1907, 379.

[2] *Griechische Mythologie und Religionsgeschichte* II, München 1906, S. 872 f.

von Amor und Psyche beeinflufst. Schon die Brüder Grimm[1] hatten einen ganzen Kreis moderner Märchen mit der Erzählung des Apulejus verglichen. Da aber von diesen manche der vorauszusetzenden Urform — Gruppe nimmt als solche eine Mysteriensage an — noch näher stehen als der lateinischen Fassung, so scheint das Psychemärchen auch noch aus anderen Quellen der Neuzeit zugeflossen zu sein.

Diese Beispiele, die sich leicht vermehren liefsen, mögen hier genügen.

Es mufs nun freilich zugegeben werden, dafs in der Begründung für die Annahme der Abhängigkeit der Ivainsage, wie sie uns bei Chrétien und im Mabinogi entgegentritt, von der antiken Kybelesage und dem aricischen Dianakultus eine empfindliche Lücke klafft; ein Zwischenglied zwischen der antiken Überlieferung und der dichterischen Gestaltung des Ivainstoffes, das alle jener und dieser gemeinsamen Elemente enthielte, existiert nicht: sie liegen nur getrennt vor in den beiden irischen Sagentexten *Serglige Conculaind* und *Tochmarc Emere*, und auch hier noch nicht einmal vollständig: es fehlt beiden das Motiv der unter dem Schutze der Überirdischen stehenden Quelle und des durch ihre Berührung verursachten Unwetters, es fehlt weiter das Motiv des Waldes, in dem die Überirdische haust, es fehlt das Motiv, dafs der Held zu ihr zurückkehrt. Daraus kann ein Grund gegen die in Rede stehende Ableitung nicht entnommen werden, denn es handelt sich um ein *argumentum ex silentio*, das nie beweisende Kraft hat, aber andererseits büfst die Brücke, die mittelst der irischen Sage von der antiken Überlieferung zu der Ivaindichtung des 12. Jh. geschlagen werden kann, eben doch an Festigkeit ein, und die Zurückführung der Ivainsage auf jene antiken Quellen wird den Charakter einer Hypothese, allerdings m. E. einer wahrscheinlichen Hypothese, behalten müssen. Nicht so möchte ich die Beziehung der Ivainsage zur irischen Cuchulinnsage beurteilen: diese darf nach den Arbeiten von Brown und von Ehrismann, die, unabhängig voneinander, hier beide zu dem gleichen Ergebnis gelangt sind, als so gut wie erwiesen gelten, und ich halte mich für berechtigt, sie bei der nun vorzunehmenden Vergleichung des *Ivain* mit dem Mabinogi als eine annähernd gesicherten Tatsache zu betrachten.

[1] *Kinder- und Hausmärchen*, Ausg. Reclam III[3], 168.

II.

Chrétiens Ivain in seinem Verhältnis zu dem kymrischen Mabinogi von Owein und Lunet

1. Windisch und Loth über die Mabinogionfrage.

Ein knappes *Historique* der Ansichten, welche über das Verhältnis der drei Mabinogion von *Gereint*, *Owein* und *Peredur* zu Chrétiens Versromanen *Erec*, *Ivain* und *Perceval* seit der Veröffentlichung der kymrischen Märchen durch Lady Charlotte Guest ausgesprochen wurden, hat Edens in der Einleitung zu seiner Dissertation[1] gegeben, und ich verweise auf ihn.

Seit dem Erscheinen meiner Broschüre *Zur Mabinogionfrage* ist nun das für den Ursprung und die Entwickelung des Artusromanes so wichtige Problem im Zusammenhang von neuem beleuchtet worden von Ernst Windisch[2] und von Joseph Loth.[3] Foerster in der Einleitung zum „*Wörterbuch*" S. 139—44 geht kurz darüber hinweg, indem er es für bereits entschieden erklärt und sich im wesentlichen begnügt, zwei Stellen aus der letzten Auflage des kl. *Yvain* und aus seiner Besprechung[4] der Ausgabe des *Sir Perceval of Gales* von Campion und Holthausen[5] wieder abzudrucken. Meine eben erwähnte Schrift und die Darlegungen Windischs ignoriert er, — die Loths waren ihm noch nicht bekannt.

Es erscheint mir angezeigt, im folgenden über den wesentlichen Inhalt der einschlägigen Abschnitte bei Windisch und Loth und über die Stellung, die sie zu dem Problem einnehmen, in Kürze zu orientieren.

Windisch tritt im Gegensatz zu Foerster sehr entschieden für die Unabhängigkeit der kymrischen Märchen von Chrétien ein, ja er leugnet sogar, dafs es überhaupt notwendig sei, französische Quellen für sie anzunehmen. Er betont S. 229, dafs die Artursagen in Britannien heimisch sind und hier zuerst ausgebildet wurden,

[1] *Erec-Geraint* S. 1 ff.

[2] *Das keltische Brittannien bis zu Kaiser Arthur. Abhandl. d. kgl. sächs. Gesellsch. d. Wissensch.*, philol.-hist. Kl. Bd. 29, no. VI, Leipzig 1912 (Kap. XLIX: Das Verhältnis der cymrischen Erzählungen zu den altfranzösischen Dichtungen. L: Erzählung und Aufzeichnung. LI: Die Sprache. LII: G. Paris, W. Foerster, H. Zimmer. LIII: Die Originalität der cymrischen Erzählungen).

[3] *Les Mabinogion, traduits, édition entièrement revue, corrigée et augmentée*, I, Paris 1913, 46 ff.

[4] *Ztschr. f. rom. Phil.* 38 (1914), 118.

[5] Heidelberg 1913 (*Alt- und mittelenglische Texte*, hgg. von L. Morsbach und F. Holthausen, B. 5).

und er meint, die in Rede stehenden drei kymrischen Erzählungen veranschaulichten, „welche Form die brittannischen Erzähler ihrem alten Stoffe nach und nach unter dem Einflusse der romanischen Kultur gegeben hatten“. Er verweist auf die Stelle im Mabinogi, Loth II², 168, wo es von *Gwiffret* dem Kleinen, *Guivret le Petit* bei Chrétien, den das Mabinogi meist „den Kleinen König“ nennt — Loth S. 179, 180, 181, 182, 184 —, heifst: „*les Francs et les Saxons l'appellent Gwiffret Petit, et les Kymry le Petit Roi*“, und erklärt, dies sehe nicht so aus, als ob der Verfasser des kymrischen Textes die Dichtung Crestiens als Vorlage gehabt habe, es werde an französische und welsche Erzähler zu denken sein. „Der welsche Erzähler erwähnt an jener Stelle den französischen Namen, stellt ihm aber die bei den Cymren übliche Bezeichnung des Ritters gegenüber und gebraucht vorwiegend diese. Daraus geht weiter hervor, dafs es damals eine von der französischen Form unabhängige einheimische cymrische Überlieferung gab mit dieser der entwickelten Geschichte angehörigen Figur“ (S. 235).

Das Ritterwesen hat sich, mindestens vom 11. Jh. an, auch in England mit Einschlufs von Wales ausgebreitet. „War es aber in Wales bekannt, so konnte sich die Umwandlung der altbrittannischen Helden in mittelalterliche Ritter auch in Wales selbst vollziehen“ (S. 236).

„Wie die Sprache unwiderleglich beweist, sind die Brittannier durch die Kultur der Angelsachsen, Dänen und Anglonormannen beeinflufst worden. Die natürliche Entwicklung der Dinge ist, dafs die brittannischen Erzähler auch anfingen, ihre alten Erzählungen den Ideen der neuen Zeit anzupassen“ (S. 237).

W. hebt ferner hervor, dafs sich die Übereinstimmung zwischen den Dichtungen Chrétiens und den Mabinogion auffallend wenig im sprachlichen Ausdruck zeige: „es ist nicht die Übereinstimmung, wie sie zwischen einer Übersetzung und dem Original oder zwischen einem Auszug und dem Original zu bestehen pflegt.“

Er macht ferner auf die wichtige Tatsache aufmerksam, dafs die romanischen Lehnwörter der cymrischen Erzählungen nicht aus Chrétiens Dichtung stammen: „sie erscheinen nicht an denselben Stellen der Erzählung und mehrere von ihnen haben unverkennbar die anglonormannische Form. Diese Tatsachen wiegen alles das auf, was für die Annahme vorgebracht worden ist, dafs Crestiens Dichtungen die Quelle der cymrischen Erzählungen gewesen seien“ (S. 240), und er urteilt: „An keiner Stelle ist ein aus Crestiens Dichtung stammendes Lehnwort nachgewiesen ... Die cymrischen Erzählungen verdanken ihren romanischen Charakter nicht den Dichtungen Crestiens“ (S. 250). „Eine Vielheit von Erzählern erzählte die Geschichten, abgesehen von den erlaubten Ausschmückungen, in derselben Weise. So erklärt sich die weitgehende sachliche Übereinstimmung

der französischen und cymrischen Texte" (S. 264). „Die cymrischen Erzählungen und die französischen Versromane stimmen überein, weil die Überlieferung der für Geschichte gehaltenen Erzählungen gleichzeitig in der Hauptsache überall dieselbe war. Sie weichen voneinander ab, weil ihre Gewährsmänner oder ihre Quellen doch individuell verschieden erzählten" (S. 278).

J. Loth a. a. O. bespricht das Problem von allgemeinen Gesichtspunkten aus, bringt aber auch einige spezielle Beobachtungen über das Verhältnis des kymrischen Märchens zum *Ivain*, die im 5. Kapitel Berücksichtigung finden werden.

Wie Windisch, bekämpft er die Foerstersche Auffassung. Die kymrischen Prosaerzählungen sind nicht, wie letzterer behauptet, Bearbeitungen der ihnen entsprechenden Chrétienschen Versromane. Loth stellt fest, dafs diejenigen kymrischen Texte, die sicher auf uns erhaltenen französischen Dichtungen beruhen, sich zu den letzteren anders verhalten als die Mabinogion zu den Dichtungen Chrétiens (S. 51).[1] Er hält es auch für unwahrscheinlich, dafs in den Mabinogion Chrétien überhaupt benutzt worden sei; sie sind in der Anlage einfacher und weniger mit Episoden überladen als die französischen Dichtungen (S. 52). Sie sind ihnen auch künstlerisch überlegen: *„Chez les Gallois, la narration est vivante, colorée, mettant en relief, avec un sûr instinct artistique, les traits de nature à produire un effet pittoresque et romantique"* (S. 70), — eine Ansicht, der ich entschieden beistimme.

Trotzdem ist es Loth nicht zweifelhaft — und hier weicht er von Windisch ab —, dafs die kymrischen Geschichten eine direkte französische Quelle gehabt haben, und zwar eine schriftliche: *„Les mœurs sont françaises, avec des traits nettement celtiques de temps en temps; on se sent en pleine civilisation française du douzième siècle, telle que nous la connaissons en France et en Angleterre"* (S. 54). Er verweist speziell auf das Turnier im Mab. von *Owein*, insofern die Turniere den Kelten in Wales unbekannt waren, wie auch die dafür gebrauchte Bezeichnung ein französisches Lehnwort ist: *twrneiment.*

Danach gingen also sowohl die Romane Chrétiens als die Mabinogion unmittelbar auf ältere französische Artusdichtungen zurück, womit natürlich die Annahme sehr wohl vereinbar ist, dafs diese selbst in letzter Linie aus kymrischen Quellen geflossen sind.

Die Vorlagen Chrétiens nun waren nach Loth anglonormannische (S. 57), er hält also an der bekannten Gaston Parisschen Theorie fest.[2] Er weist darauf hin, dafs seit der zweiten

---

[1] S. das Verzeichnis der in Betracht kommenden kymrischen Texte bei Brown, *Independent Character of the Welsh Owain* S. 144, A. 1.

[2] Eben dieser Ansicht neigt auch zu der Keltist Kuno Meyer in seiner Besprechung von J. Loths *Contributions à l'étude des romans de la Table Ronde*, Paris 1912, im *Archiv f. d. St. d. n. Spr.* 130 (1913), 445: er bemerkt, Loths Annahme, wonach „die Franzosen auch aus geschriebenen Quellen ge-

Hälfte des 11. Jhs. die französischen Normannen in England mit der einheimischen keltischen Bevölkerung in Kontakt kamen und deren Abenteuererzählungen begierig aufgenommen haben werden, die sie nun in französisches Gewand kleideten: „*le champion celtique devint un chevalier contemporain; le chef celtique se mua en baron féodal*" (S. 58). Er stellt fest, dafs die einheimische Aristokratie mit den einheimischen Kelten vielfach in Eheverbindung trat: „*La génération sortie de ces unions fut plus galloise souvent que française*". Durch sie jedenfalls oder durch ihre Menestrels wurden die keltischen Sagen in England verbreitet. Auch hatte diese nahe Berührung der beiden Rassen eine tiefgehende Beeinflufsung der sozialen Zustände in den wälschen Landen durch die überlegene französische Kultur zur Folge.

Der eigentliche Kern der französischen Romane ist nach Loth keltisch, das ergibt sich aus ihrer Vergleichung mit den durch die neueste Forschung ans Licht gezogenen epischen Sagen des alten Irlands, in denen zahlreiche Episoden und Themata nachgewiesen wurden, die mit solchen der Artusromane identisch sind oder ihnen doch sehr nahe stehen. Loth nimmt an, dafs alle drei keltischen Stämme, die Iren, die Walliser und die Bretonen, an der Übermittelung der Stoffe an die Franzosen beteiligt waren, doch falle, was die Romane anlange, den Wallisern augenscheinlich der Hauptanteil zu. Die aus Britannien kommende Strömung traf nun mit der bretonischen zusammen am champagnischen Hofe, an dem Chrétien lebte: die Grafen der Champagne standen in nahen Familienbeziehungen zu bretagnischen Fürstengeschlechtern sowohl als zu den Königen von England: „*Mais il est de toute évidence que c'est en Angleterre surtout que s'est faite la communication des traditions celtiques, et leur élaboration par les écrivains de langue française*" (S. 68). Sie hat sich vollzogen in den Grenzmarken, wo Kelten, Franzosen und Angelsachsen in nahe Berührung traten, und zwar sowohl auf mündlichem wie auch auf schriftlichem Wege. Und es waren nicht nur einzelne Episoden, die die Briten den Franzosen übermittelten, sondern schon längere, ausgeführte Geschichten.

Als ein ausdrückliches Zeugnis für Übermittelung eines Romanstoffes durch einen keltischen und zwar einen kymrischen Geschichtenerzähler ist von besonderer Wichtigkeit eine von Miss Jessie L. Weston[1] in der Hds. des Brit. Museums *add.* 36614 von Wauchier de Denains Fortsetzung von Chrétiens *Perceval* entdeckte Stelle, in welcher der französische Dichter erklärt, er werde die Geschichte so erzählen, wie sie dem Grafen von Poitiers durch *Bleheris* mitgeteilt wurde, der in Wales geboren war:

---

schöpft haben müssen, die in verloren gegangenen angloromanischen [*sic* — doch wohl Druckfehler für „anglonormannischen"] Bearbeitungen kymrischer Erzählungen zu suchen seien", habe jetzt durch manches ihre Bestätigung erhalten.

[1] *Wauchier de Denain and Bleheris*, *Romania* 34 (1905), 100 ff.; *The Legend of Sir Perceval* I, 249, 288, dazu Loth, *Rev. celt.* 32, 426.

Deviser vos voel sa faiture
Si com le conte Bleheris
Qui fut nés et engenuis
En Gales dont je cont le conte
Et qui si le contoit au conte
De Poitiers qui aimoit l'estoire
E la tenoit en grant memoire
Plus que nul autre ne faisoit.

„Schildern will ich Euch seine Erscheinung [nämlich die des *Petit Chevalier*] so wie Bleheris es erzählt, der geboren und erzeugt war in Wales, dessen Erzählung ich wiedergebe, und der sie so dem Grafen von Poitiers erzählte, der die Geschichte liebte und in gutem Gedächtnis bewahrte, mehr als irgend eine andere".

Miss Weston nimmt an, dafs der Graf von Poitiers Wilhelm III. war, † 1137.

Es kann nicht zweifelhaft sein, dafs dieser *Bleheri* identisch ist mit jenem *Breri*, auf den sich der Anglonormanne Thomas, *Tristan* V. 2119, beruft[1]:

. . . . Breri
Ky solt les gestes e les cuntes
De tuz les reis, de tuz les cuntes
Ki orent esté en Bretaingne.

„Breri, der die Taten und die Erzählungen von allen Königen und von allen Grafen kannte, die in Britannien gelebt hatten", und dafs dieser wiederum kein anderer ist als jener berühmte wallisische Barde *Bledhericus*, den Girald von Barry in seiner *Descriptio Cambriae*[2] erwähnt: „*Famosus ille fabulator Bledhericus, qui tempora nostra paulo praevenit*",[3] und den neuerdings W. J. Gruffydd[4] mit grofser Wahrscheinlichkeit identifiziert hat mit *Bleddri ab Kedivor*, welcher *Bleheric the Welshman* genannt wird und zwischen 1131 und 1134 gestorben sein mufs, d. h. ca. 15 Jahre vor der Geburt Giralds.[5]

Hier haben wir also einen vollkommen sicheren Fall, wo französische Artusdichtung aus inselkeltischer, nicht aus kontinentaler, bretonischer Überlieferung schöpft. In seinen *Contributions à l'étude des romans de la Table Ronde*, 1912, S. 35 zweifelt Loth freilich die Verläfslichkeit von Wauchiers Zeugnis an, weil dieser, wenn Miss Westons Datierung zutrifft, mehr als ein halbes Jahrhundert

---

[1] Ed. Bédier, I, S. 377.

[2] Ed. Dimock, *Giraldi Cambrensis Opera* VI (*Rolls series*), I, 17.

[3] Die Identität *Brēris* mit dem Barden *Bledhericus* wird auch von Zimmer, *Götting. Gel. Anz.* 1890, 2. Bd., S. 804, A. 1, die beider mit *Bleheri* bei Wauchier de Denain ebenso von Kuno Meyer, a. a. O., S. 445 angenommen.

[4] „*Bledhericus, Bledri, Breri*" in der *Rev. celt.* 33 (1912), 180 ff.

[5] Windisch meint allerdings, der Versuch, Bleheri mit diesem *Bledri ab Kedivor* zu identifizieren, sei unsicher, weil Girald sagt, B. habe „kurz vor seiner Zeit gelebt", und er erst um 1194 schrieb, aber da Girald schon um 1150 geboren war, stimmt die Zeitangabe doch sehr genau.

nach Bleheri gelebt haben und seine unmittelbare Quelle eine französische gewesen sein müsse, wie aus der Form der Namen, den Sitten, der Komposition hervorgehe; daſs die französische Fassung auf einen gewissen Bledri zurückgehe, und dieser mit einem Grafen von Poitiers in Beziehung gestanden habe, sei allerdings möglich.

Ich meine aber, es kann aus Wauchiers Worten in keiner Weise geschlossen werden, daſs er Bleheri als seinen unmittelbaren Gewährsmann bezeichnen will. Er sagt nur, daſs er die Version des Bleheri wiedergibt, die dieser dem Grafen von Poitiers mitteilte; daſs er die Geschichte aus Bleheris eigenem Munde habe, behauptet er nicht. Offenbar ist seine Angabe dahin zu verstehen, daſs die Erzählung in der Fassung, in der er sie mitteilt, auf den Grafen von Poitiers zurückgeht, der sie seinerseits von dem wälschen Barden Bleheri hatte, und wenn Miss Westons Identifizierung des letzteren mit dem Grafen Wilhelm III. zutrifft, wofür allerdings auch Gruffydds Identifizierung des Bledhericus mit *Bledri ab Kedivor* spricht, so werden wir anzunehmen haben, daſs die Geschichte am Hofe von Poitiers auf Grund schriftlicher Fixierung — auf solche dürfte hinweisen das Präsens: *Si com le conte Bleheris* — fortlebte und Wauchier sie aus dieser Quelle entnahm.

Ich kann danach nicht den mindesten Grund sehen, die Wahrhaftigkeit Wauchiers bei seiner Berufung auf Bleheri in Zweifel zu ziehen.

Über das Verhältnis der Mabinogion zu den Romanen Chrétiens spricht Loth sich in den *Contributions* ebenso aus wie in der Einleitung zu der Übersetzung der Mabinogion. Er stellt S. 47 die künstlerische Überlegenheit der kymrischen Erzählungen fest und bezeichnet diese S. 49 als unabhängig von den Dichtungen Chrétiens.

Ich begnüge mich mit dieser kurzen Charakteristik der neuerdings von Windisch und Loth vorgetragenen Anschauungen, — eine selbständige Behandlung der Mabinogionfrage in ihrem vollen Umfange liegt hier nicht in meiner Absicht.

Sowohl der deutsche als der französische Keltist lehnen also die Romane Chrétiens als Quellen der kymrischen Märchen ab; das Argument Windischs, daſs sich in letzteren keine aus dem französischen Dichter stammenden Lehnworte nachweisen lassen, scheint mir besondere Beachtung zu verdienen. In der Frage nun aber, in der Windisch und Loth auseinandergehen: ob die Mabinogion aus französischer — von Chrétien verschiedener, ursprünglicherer — oder aus kymrischer Quelle geflossen sind, wage ich nicht Stellung zu nehmen. Das Problem läuft m. E. auf die Frage hinaus, wie weit die vornehmen wallisischen Kreise in der zweiten Hälfte des 12. Jhs. bereits mit französischer Rittersitte vertraut waren; darüber besitze ich kein Urteil, — ich muſs die Entscheidung den Keltisten, Historikern und Kulturhistorikern überlassen.

---

2. Die bisherigen Anschauungen über das Verhältnis des *Ivain*[1] zum Mabinogi von *Owein und Lunet.*

Der um die Geschichte der Artusdichtung so hoch verdiente San-Marte (A. Schulz) nimmt für die Mabinogion von *Peredur* und von *Owein* wälsche Herkunft an[2] und bestreitet die Möglichkeit, sie auf die ihnen entsprechenden Romane des Chrétien von Troyes zurückzuführen, welche nach ihm vielmehr umgekehrt Bearbeitungen der genannten Mabinogion darstellen; dagegen leitet

---

[1] Über das Verhältnis der französischen Namensform zu der kymrischen hat gehandelt H. Zimmer, *Götting. Gel. Anzeigen* 1890, I, S. 527, auf den sich dann Foerster, *Karrenritter* S. CXIV beruft. Z. glaubt zeigen zu können, dafs die französische Form armorikanischen Ursprungs sei. Als gemeinsame Grundform für fr. *Yvain* und kymr. *Owein* sei etwa fürs 7. Jahrh. *Even* anzusetzen. Im Kymrischen begegne vor Beginn des 10. Jhs. in den Urkunden neben den Schreibungen *Euguen* (*ugu* hier = *w*), *Eugein*, *Iguein*, *Yugein*, *Yuein* auch die Form *Ouein*, nach 987 aber nur noch die letztere Form. Dagegen erscheine in den bretonischen Urkunden zwischen 833 und 1144 nur die Form *Euen*, *Euenus*, einigemal *Euon*, nur nie die Form mit anlautendem *O*. Hieraus folge, dafs die französische Form bretonischen Ursprungs sein müsse.

Diese Anschauung Zimmers ist von J. Loth, *Rev. celt.* 13 (1892), S. 493 sehr entschieden bestritten worden. Nach ihm ist die alt-armorikanische Form allerdings *Ewen*, aber armorikanisches *e* konnte im Französischen nie mit *i* wiedergegeben werden; vielmehr beruht die fr. Form auf der wälschen Form *Ywein*. Die Formen *Owein* und *Ywein* haben gegenüber der Behauptung Zimmers im Kymrischen stets neben einander existiert und gehen beide zurück auf *Eugein*. Die Form *Ywein* mufs dem französischen Dichter aber in einer schriftlichen Quelle vorgelegen haben, denn unbetontes kymr. *y* steht dem fr. *e muet* sehr nahe, und ein französischer Dichter hätte nie daran denken können, es nach dem Gehör mit *i* wiederzugeben. Geschriebenes *y* aber gab er gemäfs der französischen Aussprache mit *i* wieder.

Allerdings leugnet Meyer-Lübke, Behrens' *Zs.* 44[1] (1916), 164, dafs diese Schlufsfolgerung Loths zwingend sei, weil ein männlicher Name *Evain* für das französische Mittelalter wegen des Zusammenfalls mit *Evain*, Obl. von *Eve*, unmöglich sei und deshalb derjenige, der den Namen *Evain* übernahm, ihn habe abändern müssen. Aber ist nicht z. B. *Nicole* im Französischen, *Toni*, Abkürzung von Antonius und Antonie, im Deutschen sowohl männlicher als weiblicher Vorname? Das zeigt doch, dafs die Sprache den Zusammenfall eines männlichen Vornamens mit einem weiblichen keineswegs unbedingt vermeidet. Aufserdem liegt ein solcher Zusammenfall hier nur vor im Obl., nicht im Nom., und M.-L. belegt ja selbst ein männliches *Evain* in Lai von *Tyolet* V. 630: *Evain li filz Morgain*, das er freilich durch die Annahme, es sei vielleicht verschrieben, beseitigen möchte. Meyer-Lübkes Einwand scheint mir deshalb nicht zugkräftig, Loths Einspruch gegen Zimmer bleibt zu Recht bestehen, und das Argument des letzteren gegen eine insulare Quelle des *Ivain* ist also hinfällig.

Über die Rolle, welche Owein in den alten wälschen Bardengedichten spielt, s. Loth II[2], 1, Anm. 1. Nach Taliesin hätte er um die Mitte des 6. Jahrh. gelebt. Irgend ein Zusammenhang zwischen dem, was hier über ihn berichtet wird, und dem Inhalt unseres Romanes besteht nicht.

[2] *Die Arthur-Sage und die Mährchen des rothen Buchs von Hergest*, Quedlinburg und Leipzig 1842, S. 39, 43 f., 170.

er das Mabinogi von *Gereint* zwar in letzter Linie gleichfalls aus wälscher Quelle ab, als seine direkte Quelle aber betrachtet er eine primitivere, rohere, französische Bearbeitung der ihm zu Grunde liegenden wälschen Erzählung,[1] — ob er in dieser Bearbeitung eine Vorstufe des Chrétienschen *Erec* erblickt oder annimmt, dafs sie von den französischen Vorstufen des letzteren unabhängig sei, darüber äufsert er sich nicht. Somit führt schon San-Marte, was bisher noch nicht festgestellt wurde, das Mabinogi von *Gereint* und den *Erec* Chrétiens auf die gleiche Quelle zurück.

Dafs das Mabinogi die direkte Quelle des *Ivain* sei, nahm auch an Th. Hersart de La Villemarqué.[2]

---

[1] A. a. O. S. 323. Gegen eine direkte wälsche Quelle des *Gereint* fallen nach San-Marte ins Gewicht die in ihm vorkommenden französischen Namen, ferner die Tatsache, dafs im *Gereint* der Geist des modernen Rittertums stärker hervortritt als im *Owein* und im *Peredur*. Das zugrunde liegende Gedicht sei aber nicht der *Erec* des Chrétien: „Denn so sehr auch im wesentlichen die Begebenheiten mit dem Gedichte Chretiens übereinstimmen, so ist doch aus der überall im Mabinogi vortretenden plumpen Handhabung des Stoffes, der gröfseren Skizzenhaftigkeit der Erzählung, die mitunter sogar den Zusammenhang vermissen läfst, und der Trockenheit und Dürftigkeit der vorkommenden Gespräche ersichtlich, dafs der wälsche Erzähler jemandem nachgedichtet hat, der dem meisterlichen höfischen Romandichter Chretien in künstlerischer Behandlung, Geist und Geschmack bei weitem nachgestanden hat".

Diesen Behauptungen kann freilich nur teilweise zugestimmt werden. Richtig ist nur, dafs uns bei Chrétien eine reifere, verfeinerte Erzählungskunst entgegentritt, dafs die Darstellung eine breiter ausmalende und das psychologische Moment stärker herausgearbeitet ist; der Vorwurf der Plumpheit und der Zusammenhangslosigkeit der Erzählung hingegen trifft den Kymren durchaus nicht, vielmehr ist in der Dissertation von Edens nachgewiesen, dafs der bessere logische Zusammenhang und die gröfsere Konsequenz sich gerade im Mabinogi finden.

[2] *Les Romans de la Table Ronde et les Contes des anciens Bretons*, 3. *éd.*, Paris 1860, 92. Er weist S. 89 u. 91 hin auf Stellen in der nach ihm um 1147 verfafsten *Vita* des heil. Kentegern, in der von Owen gesagt werde: „*Nobilissima Britonnum prosapia ortus ... juvenis elegantissimus Owen ... naturali amoris igne inflammatus ...*" „*In gestis histrionum vocatur Owenn, filius regis Urien*", und folgert daraus, dafs schon im genannten Jahre „*les conteurs nationaux avaient pris Owenn pour sujet de leurs histoires de gestes, il s'ensuit que le poëme du trouvère français leur est postérieur*", es gebe dafür aber auch noch einen anderen Beweis: „*une des histoires de gestes, mentionnés dans la vie de saint Kentegern, est parvenue jusqu'à nous, et, en l'étudiant avec soin, on acquiert la certitude qu'elle n'a pas seulement précédé l'ouvrage du trouvère français, mais qu'elle lui a servi de modèle.*" Er vergleicht dann in ganz zutreffender Weise den allgemeinen Charakter der Darstellung im *Mb* und im *Ivain* Chrétiens. Es handelt sich indes in dem von V. angezogenen, nur in einer Hds. erhaltenen Fragment einer *Vita* des h. Kentegern († 603 od. 608), das zuletzt gedruckt wurde in Pinkerton's *Lives of the Scottish Saints, rev. and enlarged* by W. M. Metcalfe, Paisley 1889, II, S. 99—109, um einen ganz anderen Owen, nämlich den Vater des Kentegern, „*Ewen ... filius Erwegende*", über dessen Liebe zu Thaney, der Tochter des *Leudonus*, Königs von *Leudonia*, weitläufig berichtet wird. Die von dem Herausgeber in Klammern gesetzte Angabe: „*In gestis historiarum vocatur Ewen filius regis Ulien*" beruht augenscheinlich auf willkürlicher Identifizierung dieses *Ewen* = *Owen* mit dem sagenberühmten

Die Ansicht, daſs auch die beiden Mabinogion von *Ivain* und *Peredur* vielmehr mit den ihnen entsprechenden Chrétienschen Versromanen auf die gleiche Quelle zurückgehen, hat m. W. als erster ausgesprochen Wilhelm Müller in einer Rezension von Lady Guests Übersetzung der Mabinogion und der beiden eben genannten Werke von San-Marte und Villemarqué.[1] Er meint, der Vergleich zeige, „daſs die Mabinogion nicht die unmittelbaren Quellen der französischen Gedichte, namentlich des Chrétien von Troyes, waren. Am meisten stimmt mit diesen die Erzählung von Geraint, überhaupt wohl die jüngste unter den dreien, überein; aber sie zeigt auch durch ihre zum Teil französischen Namen neben den celtischen, daſs sie, wie Hr. Schulz ganz richtig bemerkt, schon eine französische Überarbeitung erlitten hat und darauf zu ihrem ursprünglichen Sitze zurückgelangt ist. Die beiden andern enthalten neben manchem Entsprechenden so viel Abweichendes von Chrétiens Bearbeitung, daſs es einleuchtet, dieser Trouvère schöpfte aus einem Bache, der mit den Mabinogion eine gleiche Quelle hatte." M. meint, daſs für den *Ivain* „die sehr zahlreichen Verschiedenheiten bei der Erzählung derselben Abenteuer und die geänderte Ordnung mancher andern sonst sich entsprechenden Begebenheiten und einzelne Zusätze hinlänglich zwei voneinander unabhängige Sagengestaltungen aufdecken."

Zu der gleichen Auffassung bekennt sich W. L. Holland[2]:

„Durchgehende Übereinstimmung mit Crestiens *Chevalier au lyon* bietet indessen dieses mabinogi nicht dar, und man wird es schon

---

Owen, Sohn des Urien, sei es durch den Verfasser der *Vita* selbst oder durch einen Glossator der Hds., dessen Glosse dann in den Text aufgenommen wurde. Ob „*In gestis historiarum*", wie Pinkerton hat, die handschriftliche Lesart ist, oder „*In gestis histrionum*", wie V. unter Verweis auf die Hds. druckt, muſs ich unentschieden lassen, jedenfalls aber dürfte die letztere die ursprüngliche sein, da m. W. *gesta historiarum* kein geläufiger Ausdruck ist, wohl aber *gesta histrionum*. Worauf V.'s Datierung der Hds. ins J. 1147 beruht, weiſs ich nicht, — Metcalfe, *de Introd.* I, S. XXXVII stellt nur fest, daſs der Bischof von Glasgow, auf dessen Anregung die *Vita* geschrieben wurde, 1164 starb. — Daſs nun schon zur Zeit der Abfassung der *Vita* die Spielleute in Britannien von Owein, dem Sohne des Urien, erzählten, kann ohnehin nicht zweifelhaft sein, daſs er aber in ihren Geschichten, wie V. S. 89 aus der in Rede stehenden Bemerkung folgert, bereits geschildert worden sei als „*un jeune Breton . . . naturellement très-enclin à l'amour*", kann nach dem Gesagten aus jener Stelle selbst dann nicht geschlossen werden, wenn sie, was durchaus zweifelhaft scheint, von dem Verfasser der *Vita* herrührt; im übrigen heiſst „*naturalis amoris igne inflammatus*", *Vita* c. II, Pinkerton S. 102, gar nicht „von Natur zur Liebe geneigt", sondern „von dem Feuer sinnlicher Liebe entflammt", nämlich zu Thaney. Irgend eine Ähnlichkeit zwischen der echt keltisches Gepräge tragenden Geschichte von Ewen und Thaney, die durch ihn Mutter des h. Kentegern wird, und dem Mabinogi von Owein besteht nicht. Aus dem primitiveren Charakter des *Mb*, den V. richtig hervorhebt, kann natürlich auch nicht gefolgert werden, daſs es Chrétiens direkte Quelle war.

[1] *Göttingische Gel. Anzeigen* 1843, no. 101—103.

[2] *Crestien von Troies. Eine literaturgeschichtliche Untersuchung*, Tübingen 1854, S. 174f.

deshalb ebenso wenig mit Th. De La Villemarqué, a.a.o., I. s. 116 ff., für die unmittelbare quelle des Crestien halten dürfen, der nur willkürlich geändert hätte, als auf der andern seite, wie bereits San Marte, Die Arthursage, s. 44, 170, bemerkt hat, die ansicht gerechtfertigt wäre, dafs das mabinogi erst aus der dichtung unseres trouveres hervorgegangen sei. Die sehr zahlreichen verschiedenheiten bei der erzählung derselben abenteuer und die geänderte ordnung mancher anderen sonst sich entsprechenden begebenheiten und einzelne zusätze zu erklären, nimmt W. Müller ... wol nicht allzu gewagt zwei voneinander unabhängige sagengestaltungen an."

Ebenso entscheidet sich Christian Rauch,[1] der S. 6 über das Verhältnis des *Ivain* zum Mabinogi bemerkt:

„Beide beruhen ..., wie einzelne auffallende Gleichheiten ausweisen, auf einer gemeinsamen Quelle, und zwar ist das Mabinogi eine ältere Version einer Sammlung von Sagen, welche den wunderbaren Brunnen und den Ritter mit dem Löwen behandelten, als die Erzählung Chrestiens, nicht aber die Quelle jener, wie dieses von St. Marte ..., Villemarqué ... behauptet wird"; er meint, es lasse sich nicht entscheiden, „ob diese Quelle in einer lateinischen Prosa bestand, wie de la Rue irgendwo andeutet, oder in einem wälschen oder französischen Märchen oder Liederbuche". Einen eigentlichen Beweis für seine Ansicht bringt freilich auch Rauch nicht bei. Er beschränkt sich darauf, eine kurze, nur die Hauptpunkte berührende Vergleichung des Mabinogi und des *Ivain* zu geben. Die hauptsächlichsten Verschiedenheiten zwischen beiden seien „Folgen einer verschiedenen Anordnung, Reihenfolge und Verbindung der erzählten Ereignisse". Die sonstigen Verschiedenheiten rühren nach ihm „meistens von der Verschiedenheit der dichterischen Auffassung her, welche letztere Verschiedenheit zum grofsen Teil in geänderten gesellschaftlichen Zuständen und Anschauungen — der Compilator des Mabinogi arbeitete offenbar früher als Chrestien und unter älteren Anschauungen und Verhältnissen, da bei ihm das ritterlich Romantische und der Frauendienst noch im Entstehen und unentwickelt sind — sich gründet. Chrestien will alles motivieren. Er beschreibt psychologische Affekte, wo das Mabinogi sich auf blofses Erzählen von Tatsachen beschränkt, Chrestien läfst das Gemüt seines Iwein von den verschiedenartigsten Empfindungen durchweht und erschüttert werden, während der Owein des Mabinogi meist gar nichts denkt und fühlt. Bei allen diesen Verschiedenheiten, welche in der Subjektivität der Dichter ihre Erklärung finden, läfst die mit wenigen Ausnahmen gleiche Anordnung, Reihenfolge und Verbindung der Abenteuer, die oft merkwürdige Übereinstimmung in Einzelheiten keinen Zweifel aufkommen gegen die Annahme, dafs bei Schilderung der Begebenheiten, welche das Mabinogi und der Chevalier

[1] *Die wälsche, französische und deutsche Bearbeitung der Iweinsage*. Berlin 1869.

au lion gemein haben, beide Verfasser aus einer gemeinsamen Quelle schöpften" (S. 10).

Die Frage, ob es zwischen der Quelle Chrétiens, wie sie im wesentlichen das Mab. repräsentiert, und dessen Dichtung Zwischenstufen gegeben habe, erklärt Rauch nicht für spruchreif. Er meint, dafs Chrétien neben dem Mab. noch andere Quellen benutzt haben müsse, — s. hierüber später.

Diese klare, sehr verständige Darstellung mufs noch heute in allen wesentlichen Punkten als richtig anerkannt werden, weshalb ich sie in annähernder Vollständigkeit zitieren zu sollen glaubte. Es ist diejenige Anschauung, an welcher Gaston Paris stets festgehalten hat — nur für den *Erec* hat er ja Foerster eine Konzession gemacht — und zu welcher gegenüber der mit gröfster Hartnäckigkeit verteidigten abweichenden Auffassung Foersters, der das Mabinogi aus dem *Ivain* übersetzt sein läfst, die Wissenschaft wird zurückkehren müssen.

Eben diese Anschauung vertritt dann auch Heinrich Goossens.[1] Er meint, aus den Worten des Dichters gehe hervor, dafs derselbe den Stoff nicht las, sondern erzählen hörte. Indem er auf die bekannten Eingangsverse des *Erec* hinweist, vermutet er, es habe auch ein längerer *conte d'Iwein* zum Repertoire der fahrenden Leute gehört, den Chrétien am Hofe seiner Gönner, der Grafen von Flandern und Hennegau, vernahm; derselbe *conte* sei auch am Hofe Heinrichs II. von England vorgetragen worden: „Von hier aus gelangte die Erzählung von Iwein in die Heimat des Helden, wo sie in schlichter, ursprünglicher Form niedergeschrieben worden ist. Aus der fast durchgehenden Übereinstimmung im Inhalt sowohl als in der Anordnung, welche wir beim Vergleichen des Mabinogi mit Crestien antreffen, geht hervor, dafs die Sage von Iwein schon unter den fahrenden Leuten eine feste abgeschlossene Gestalt angenommen hatte, indem eine bestimmte Anzahl Abenteuer in bestimmter Reihenfolge an den Namen des Helden geknüpft wurde. Nach dieser Fassung, an der die einzelnen Sänger, um nicht der Fälschung geziehen zu werden, wohl kaum zu ändern wagten, wird ungefähr um dieselbe Zeit (wahrscheinlich noch etwas früher) das Mabinogi niedergeschrieben sein, Crestien aber, indem er den Stoff den Intentionen und Ideen seines Zeitalters gemäfs künstlerisch gestaltete, seine Dichtung geschaffen haben" (S. 36).

Im wesentlichen werde der *conte*, welchen Crestien hörte, mit dem Mabinogi übereinstimmend gewesen sein (S. 37).

Gaston Paris[2] huldigte bekanntlich ebenfalls der Ansicht, dafs Chrétien mit den kymrischen Prosamärchen aus den gleichen

---

[1] *Über Sage, Quelle und Komposition des Chevalier au lyon*, Dissertation von Münster, Paderborn 1883, S. 33.

[2] *Études sur les romans de la Table ronde*, *Romania* 10 (1881), 467, und *Histoire littéraire de la France* XXX (1888), 13. Nachdem er hier bemerkt hat, einige, Stoffe der Artussage behandelnde englische Gedichte des

Quellen geschöpft habe, und zwar vermutet er, dafs die letzteren insularen Ursprungs und in anglonormannischem Dialekt abgefafst gewesen seien. Doch ist er nicht dazu gekommen, im einzelnen den Beweis für seine Auffassung zu erbringen.

Der erste, der eine von der aller bisher genannten Forscher abweichende Auffassung von dem Verhältnis des Mabinogi zum *Ivain* vertrat und zu begründen suchte, war Wendelin Foerster.[1] Diese Auffassung liegt schon seinen Bemerkungen über die Genesis des *Ivain* im gr. *Cliges*, 1884, S. XVI zugrunde. Denn wenn F. hier behauptet, den Kern des *Ivain* bilde die Sage von der leicht getrösteten Witwe, die vom Dichter mit genialer Kunst behandelt worden sei, und um diesen Kern habe Chrétien den König Artus und seinen Hof, die Zauberquelle im Walde Broceliande und alle möglichen anderen Episoden gruppiert in der Absicht, seinen Roman aktuell zu gestalten, so kann der Dichter natürlich die Grundlinien der Handlung nicht schon in seiner Quelle vorgefunden haben, wie er getan haben müfste, wenn er mit dem Verfasser des Mabinogi aus gleicher Quelle geschöpft hätte.

In der Einleitung zum gr. *Ivain*, 1887, S. XXII spricht dann Foerster die Ansicht aus, das Mabinogi von *Owen* sei nur „eine freie, etwas gekürzte Übersetzung des französischen Werkes", und bemüht sich, dafür den Beweis zu erbringen. Diese Anschauung hat er in den verschiedenen Auflagen des kl. *Ivain* wiederholt, und er hat bis zuletzt an ihr festgehalten. Ich werde nun im folgenden seine Darlegungen im gr. *Ivain* gleich Punkt für Punkt einer Kritik unterziehen und zeigen, dafs kein einziges der Argumente, welche die Abhängigkeit der kymrischen Erzählung von Chrétien erweisen sollen, einer Nachprüfung Stich hält.

Foerster hebt zunächst hervor, wie das Mabinogi sich dem französischen Roman ganz eng anschmiege, „nicht nur in der Reihenfolge der Begebenheiten, sondern meist auch in der einzelnen Ausführung derselben. . . . Die Hauptunterschiede bestehen aufser der barrocken keltischen Sprechweise und den mannigfaltigen, auf das französische Prachtgewand genähten keltischen Flicklappen nur darin, dafs Artus nicht unmittelbar nach Yvain, sondern erst nach drei

---

13. und 14. Jhs. beruhten jedenfalls auf älteren verlorenen anglonormannischen Dichtungen, fährt er fort: „*On doit sans doute en dire autant des trois récits gallois insérés dans les* Mabinogion, *mais bien différents des autres, et qui répondent aux poèmes de Chrétien de Troies sur Erec, Ivain et Perceval; ils ne sauraient, comme on l'a cru autrefois, être la source où a puisé le poète français; ils ne proviennent certainement pas non plus de ses ouvrages; ils remontent donc à des récits semblables, mais autres, et il est tout naturel de supposer que les rédacteurs gallois ont trouvé ces récits chez leurs voisins anglo-normands*". S. wegen des *Ivain* noch S. 27, wo aber auch eine Begründung nicht gegeben wird.

[1] Doch hatte schon A. Holtzmann in der Abhandlung „*Artus*", *Germania* 12 (1867), 257 ff. wenigstens die Frage aufgeworfen, ob nicht die französischen Rittergedichte selbst die Quellen der wälschen Mabinogion gewesen sein könnten, s. Edens S. 4.

Jahren zur Quelle zieht (dann brauchte aber die Erzählung Kynons nicht vor Artus zu geschehen, da dieser nicht reagiert) und dafs die Zahl der Abenteuer Yvains, die er nach der Ungnade seiner Herrin besteht, stark gekürzt ist".

Hiergegen ist sofort folgendes zu bemerken:

1. Die Übereinstimmung zwischen dem *Ivain* und der kymrischen Erzählung in den Einzelheiten ist bei weitem nicht so grofs, wie es nach den Worten Foersters scheinen mufs. Das hat schon Carruth, 1889, festgestellt,[1] der besonders auch darauf aufmerksam macht, dafs beide Werke im Stile sich ganz unähnlich sind, obgleich der Stil der Vorlage sich sonst in der Nachahmung immer geltend zu machen pflege, zumal im Mittelalter, wo der Nachahmer durchaus nicht danach zu streben pflegte, die Spuren seiner Nachahmung zu verwischen: Chrétiens Dichtung kennzeichne sich deutlich als höfisches Epos, während das *Mb* die Merkmale des Volksepos aufweise.

2. Dafs die spezifisch keltischen Züge, die wir in dem *Mb* antreffen, „Flicklappen" sind, die der kymrische Bearbeiter auf das Gewand der französischen Dichtung aufgesetzt hat, ist offenbar eine *petitio principii*, denn dafs die kymrische Erzählung wirklich auf Chrétien beruht, soll ja doch erst bewiesen werden.

3. Wie schon Piquet[2] hervorgehoben hat, übersieht F., dafs Artus im *Mb* während Kynons ganzer Rede schläft, er also gar nicht in der Lage war, auf dessen Erzählung zu „reagieren".

Foerster argumentiert weiter:

„Man erfährt durchaus nicht, warum sich seine [nämlich Ivains] Herrin mit ihm aussöhnt, mithin fehlt die Begründung jener ganzen Serie (Yvains Wahnsinn und Heldentaten), die sich aber gleichwohl im Mab. befindet. Es heifst nämlich einfach, nachdem Yvain Lunete vom Feuertode befreit, *then Owain returned with Luned to the dominions of the Countess of the Fountain. And when he went thence, he took the Countess with him to Arthur's Court, and she was his wife as long as she lived* (S. 81). Hier hat also das französische Gedicht das Ursprünglichere".

Mit dieser Schlufsfolgerung begeht F. wieder einen methodischen Fehler: er bedenkt nicht, dafs die Erhaltung eines ursprünglichen, echten Zuges in einem Denkmal *A*, der in einem Denkmal *B* fehlt, wohl beweist, dafs *A* nicht aus *B* geflossen ist, dafs er aber niemals dartun kann, dafs nun umgekehrt *B* auf *A* beruht, da ja jener ursprüngliche Zug auch schon in der gemeinsamen Vorlage beider Texte gestanden haben kann, aus dem *A* ihn richtig übernahm,

[1] *Modern. Langu. Notes* 4, 326. S. über diesen Punkt jetzt ausführlicher W. Greiner, *Owein-Ivain* S. 121 ff. Die von G. S. 8—120 seiner Abhandlung in Paralleldruck mitgeteilte genaue Inhaltsangabe des Chrétienschen *Ivain* und des Mabinogi läfst die weitgehenden Verschiedenheiten deutlich hervortreten.

[2] *Étude sur Hartmann d'Aue* S. 128, Anm. 1.

während *B* ihn wegliefs. Foersters Argument beweist also nur, dafs der *Ivain* nicht aus dem *Mb* geflossen sein kann, was ja auch schon damals niemand mehr behauptete, nun und nimmer aber kann aus ihm gefolgert werden, dafs umgekehrt das *Mb* auf dem *Ivain* beruhen müsse, da ja die dritte Möglichkeit in Rechnung zu setzen ist, gegen die Foerster eben polemisiert: dafs beide die gleiche Quelle benutzt haben!

Foerster fährt fort:

„Nun ist die Übereinstimmung in den einzelnen Teilen eine so weitgehende, wie sie sich nirgends anders (und wir haben doch viele mittelalterliche Stoffe in mannigfachen Überarbeitungen erhalten) nachweisen läfst, es sei denn in einer Übersetzung. Sie geht so weit, dafs ganze Seiten von Mab. hindurch die Aufeinanderfolge der kleinsten Begebenheiten, sogar der Sprechenden in beiden Texten identisch ist und dafs dieselben Personen an derselben Stelle immer inhaltlich dasselbe (im Mab. stets gekürzt) sagen. Welche Rolle will man da dem französischen Dichter zuerkennen? Soll er sich so sklavisch an seine Vorlage gehalten haben? Wir haben zu keinem Werke Christians die direkte Vorlage, die er benutzt hat. Allein beim Perceval sind uns noch mehrere Texte erhalten, die in enger Beziehung zu Christian stehen und aus deren Vergleichung ergibt sich die selbständig kühne, schöpferische Behandlung des überlieferten Stoffes. Sollte Christian im Yvain, dem vollendetsten seiner Werke, noch sklavischer Übersetzer gewesen sein?“.

Ich erwidere:

1. Es ist allgemein anerkannt, dafs Gottfrieds *Tristan* keine eigentliche Übersetzung der Tristandichtung des Anglonormannen Thomas ist, sondern eine Bearbeitung, in der der deutsche Dichter sich zwar stofflich sehr genau an seine Vorlage anschliefst, im übrigen aber sich mit ziemlicher Freiheit bewegt, und Gottfried wird auf Grund dieser Bearbeitung einer fremden Dichtung sogar als ein hervorragend begabter Dichter gepriesen, der seine Vorlage in kongenialer Weise nachgeschaffen habe. Trotzdem würde es ein leichtes sein, zwischen Gottfried und der altnordischen Saga des Mönches Robert, welche gleichfalls das Thomasgedicht wiedergibt, streckenweit eine ebenso genaue Übereinstimmung auch in Einzelheiten nachzuweisen, wie sie zwischen *Ivain* und dem Mabinogi besteht. Wenn aber der Deutsche Gottfried seiner Vorlage so genau folgt, ohne dafs man deswegen einen sklavischen Abschreiber in ihm sieht, warum sollen wir einen solchen dann in Chrétien erblicken, falls er in gleicher Weise verfahren ist? Und aufserdem: F. hat es unterlassen, uns die Seiten nachzuweisen, wo sich jene von ihm behaupteten weitgehenden Übereinstimmungen finden, wo auch die kleinsten Begebenheiten, die Reihenfolge der Sprechenden, identisch sind! In Wahrheit besteht eine so genaue Übereinstimmung gar nicht, vielmehr zeigt die Erzählung auf Schritt und

Tritt Unterschiede, und nicht selten hört die Übereinstimmung überhaupt ganz auf.

Im übrigen hat Foerster später, *Karrenritter* S. CXXXIII f., indirekt selbst zugestanden, dafs Chrétien, falls er mit dem *Mb* aus gleicher Quelle schöpfte, im *Ivain* kein „Übersetzer" gewesen ist; denn F. erklärt hier von dem *Mb*, das nach ihm ja auf dem *Ivain* beruhte, es sei viel unabhängiger als *Gereint* und *Peredur* gegenüber *Erec* und *Perceval*, er stellt in schroffem Gegensatz zu dem eben Bemerkten fest, dafs es „mehr den allgemeinen Sinn wiedergibt und auch mit der Komposition ... sehr selbständig herumspringt". Wenn das Mab., als Bearbeitung Chrétiens gefafst, diesem gegenüber verhältnismäfsig selbständig ist, dann mufs, wenn man vielmehr den *Ivain* als Bearbeitung einer dem *Mb* inhaltlich nahe stehenden Quelle betrachtet, ersterem doch wohl die gleiche Selbständigkeit zugestanden werden!

2. Die Behauptung, das *Mb* kürze, ist natürlich abermals eine *petitio principii*, denn ebensogut kann doch umgekehrt, wie das die Bearbeiter so gerne und die französischen Bearbeiter antiker Vorlagen stets tun, Chrétien umgekehrt seine Vorlage ausgeschmückt haben.

3. Welches die zum *Perceval* in enger Beziehung stehenden Texte sind, aus denen sich Chrétiens Selbständigkeit in der Behandlung dieses Stoffes ergeben soll, ist nicht ersichtlich. In Wirklichkeit existieren solche nicht, und wir sind gänzlich aufser Stande, das Mafs von Originalität zu bestimmen, welches Chrétien in seinem Gralromane betätigt hat; über den Inhalt seiner Quelle, des ihm vom Grafen von Flandern gegebenen *livre* — nach Gröbers[1] Meinung eines lateinischen Buches — wissen wir gar nichts.

Im übrigen ist gegen die Bezeichnung des *Ivain* als des „vollendetsten" von Chrétiens Werken Einspruch zu erheben, denn ein Werk, welches auf den Ehrentitel der „Vollendung" Anspruch hätte, besitzen wir von unserem Dichter überhaupt nicht: alle Versromane Chrétiens sind mit erheblichen Mängeln behaftet, auch der *Ivain*; man kann diesen höchstens als sein bestes Werk bezeichnen.

Foerster greift dann einige Stellen heraus, an denen man im *Mb* noch wörtlichen Anklang an den *Ivain* heraushöre. Sollte dem wirklich so sein, so läge hier natürlich ein sehr wichtiges Argument vor für die Foerstersche Auffassung, wonach das *Mb.* direkt auf Chrétien beruht. Diese Stellen müssen deshalb genauester Nachprüfung unterzogen werden, die ihnen bisher nicht zu Teil geworden ist. Ich gebe dabei die Stellen des *Mb* in der Übersetzung von Loth, 2. Aufl., während Foerster noch nach der heute veralteten, englischen Übersetzung der Lady Guest zitieren mufste.

---

[1] *Grundriss* II, 1, 503.

Die Stellen, an denen wörtliche Übereinstimmungen des *Mb* mit dem *Ivain* beweisen sollen, dafs der kymrische Erzähler den letzteren vor Augen hatte, sind die folgenden:

Ivain 1488:	Mabinogi, Loth II², S. 23:
Don ne fust ce mervoille fine A esgarder, s'ele [sc. Laudine] fust liee, Quant ele est or si bele iriee?	Il était impossible de voir une aussi belle femme, Owein en était bien persuadé, si elle avait eu son aspect habituel.

Eine eigentlich wörtliche Übereinstimmung liegt hier aber offenbar gar nicht vor, sondern nur eine solche des Gedankens, und dieser kann von verschiedenen Nacherzählern festgehalten worden sein.

Ivain 961 ff.:	Mabinogi, Loth S. 20f.:
. . . . . . Yvains . . . . Remest dedanz la sale anclos, Qui tote estoit celee a clos 965 Dorez, et paintes les meisieres De buene oevre et de colors chieres.	Owein promena ses regards sur tout l'appartement: il n'y avait pas un clou qui ne fût peint de riche couleur, pas un panneau qui ne fût décoré de diverses figures dorées.

Die Übereinstimmung besteht also darin, dafs nach dem *Ivain* die ganze Decke des Saales mit vergoldeten Nägeln geschmückt war und die Wände schöne bunte Bemalung zeigten, — nach dem *Mb* waren in dem Raume alle Nägel schön bemalt und alle Paneele (der Täfelung) mit vergoldeten Figuren geschmückt.

Eine wörtliche Übereinstimmung liegt auch hier nicht vor.[1]

Foerster macht nun weiter darauf aufmerksam, dafs die Chrétiensche Stelle sich nur in der Handschriftengruppe β, d. h. in den Hss. *PHFGAS* finde und sicher, schon aus sprachlichen Gründen, interpoliert sein müsse, — in welchem Falle sie also nicht aus einer dem *Ivain* und *Mb* gemeinsamen Quelle stammen

---

[1] „*Readers familiar with the conservatism of Irish and Welsh story-tellers will find nothing surprising in the preservation for a long time in separate streams of oral tradition of conventional descriptive phrases*", bemerkt Brown, *Indep. Char. of the Welsh Owain* S. 150.

S. zu der Stelle jetzt auch W. Greiner, *Owein-Ivain* S. 129f., der ganz richtig bemerkt: „Wohl klingen hier die Worte zusammen, ... aber der ihnen zugrunde liegende Sinn ist — hier wie dort — völlig verschieden. Chrestien läfst in seiner Schilderung ein künstliches Himmelsgewölbe den Raum überspannen; wie die Wände, so ist auch die Decke reich bemalt, und über die dunkle Bläue sind — den funkelnden Sternen vergleichbar — Goldnägel gesät ... Und nun nehme man des Kymren Bericht, der von diesem — doch sicherlich äufserst wirksamen — Motiv nichts hat. Von einer künstlerisch ausgeschmückten Decke, gar einer solchen, die die Illusion des Himmelsgewölbes erwecken soll, ist hier mit keinem Worte die Rede. Die bunt bemalten — nicht einmal vergoldeten — Nägel, über die jede Angabe fehlt, sind einfach die zur Festigung des Balkenwerks und der Falltüren eingefügten Schrauben, sodafs also hinter der zufälligen Gleichheit der Worte sich ein ganz anderer Sinn verbirgt".

könnte. Als sprachlichen Grund für Annahme von Interpolation führt er in der Anm. zu der Stelle an: „Das schlimmste ist, daſs der V. 965 ganz unverständlich ist; denn *et paintes les meisieres* hängt in der Luft, daher *A* resolut ändert“.

In Wahrheit ist der Vers aber keineswegs unverständlich, sondern vollkommen klar: es liegt eine anakoluthische Konstruktion vor, wie sie sich in altfranzösischen Texten so häufig findet, und es muſs vor *paintes* ergänzt werden: *ou estoient*. Daſs „die prachtvolle Ausschmückung dieses Torverlieſses ... sich sonderbar ausnimmt“, wie Foerster anmerkt, ist richtig, aber F. weist ja selbst auf die Parallele des prächtigen Bettes V. 1042 f. hin, und auſserdem werden wir später sehen, daſs die ganze Lokalschilderung, welche Chrétien hier gibt, eine unmögliche, jeder Anschauung entbehrende ist. Auch aus der Tatsache, daſs die Stelle sich nur in der Gruppe β findet, kann Interpolation nicht gefolgert werden, denn diese Gruppe steht nach Foersters Schema der Hds. *V*, welche die Stelle nicht hat, gleichberechtigt gegenüber, folglich kann die Stelle ebensogut echt und in *V* ausgelassen, wie in β interpoliert sein, und dafür, daſs der erstere Fall zu statuieren ist, spricht eben die von F. selbst hervorgehobene Tatsache, daſs eine derartige künstlerische Ausschmückung eines Torverlieſses unwahrscheinlich klingt, denn dies legt den Gedanken nahe, der Kopist von *V* habe die Unwahrscheinlichkeit auch empfunden und darum die Stelle weggelassen, während durchaus kein Grund ersichtlich ist, warum der Kopist des gemeinsamen Originals der anderen Hdss. die schlecht passende Schilderung eingefügt haben sollte. Foerster scheint sich denn auch selbst zu der Ansicht von der Echtheit der Verse bekehrt zu haben, denn im kl. *Ivain* sind die Klammern, welche im gr. *Ivain* V. 963 bis 966 einschlieſsen, weggelassen.[1]

Damit ist das Argument, welches beweisen soll, daſs die Stelle nicht schon in einer gemeinsamen Quelle Chrétiens und des *Mb* vorhanden gewesen sein könne, beseitigt. Die Übereinstimmung an sich aber ist keineswegs von der Art, daſs sie die Ableitung aus einer solchen Quelle verböte. Es gilt von ihr das Gleiche wie von der zuerst besprochenen Stelle: wenn zwei Gröſsen einer dritten gleich sind, so sind sie sich selbst gleich, und warum zwei Bearbeiter der nämlichen Vorlage aus dieser nicht auch vielfach geringfügige Einzelheiten entnommen haben sollen, ist durchaus nicht einzusehen.

Foerster bemerkt weiter:

„Zu diesen auffälligen Übereinstimmungen (ich habe nur zwei der überzeugendsten herausgesucht) gesellt sich eine andere Stelle, die mir aus einem Miſsverständnis des keltischen Übersetzers allein erklärt werden zu können scheint. Nach dem Ungewitter an der

[1] Eine Reihe weiterer Stellen, wo die beiden Texte in Einzelzügen nahe übereinstimmen, registriert Greiner S. 126—28; nirgends besteht ein Hindernis, diese Übereinstimmung durch die Benutzung der gleichen Quelle zu erklären, wie das auch Greiners Ansicht ist.

Quelle kommen die Vögel des Himmels und setzen sich so dicht auf den Baum, *que n'i paroit branche ne fuelle* (462), während es im *Mb* jedesmal heifst: *When I looked on the tree, there was not a single leaf upon it* (S. 49), ebenso S. 53 und 66."

Die Stelle lautet bei Chr. vollständig:

> 460 Vi sor le pin tant amassez
> Oisiaus (s'est, qui croire m'an vuelle),
> Qu'il n'i paroit branche ne fuelle,
> Que tot ne fust covert d'oisiaus ...

Man könnte gegen die Annahme eines hier vorliegenden Mifsverständnisses auf seiten des *Mb* zunächst einwenden, dafs ja schon der Waldschrat, Loth S. 13, dem Kynon ankündigt, der Baum werde durch das Unwetter alle seine Blätter verlieren, obgleich an dieser Stelle Chrétien durchaus nichts hat, was ein derartiges Mifsverständnis hervorgerufen haben könnte: *„Il n'y a pas sur l'arbre une feuille que l'ondée n'enlèvera; après l'ondée viendra une volée d'oiseaux qui descendront sur l'arbre ...."* Indes ist freilich mit der Möglichkeit zu rechnen, dafs der kymrische Bearbeiter, ehe er an die Niederschrift ging, schon die ganze Episode durchgelesen hatte, und dafs er einen auf mifsverständlicher Auffassung jener späteren Stelle beruhenden Zug vorausnahm.

Aber liegt denn überhaupt ein Grund vor, das Mifsverständnis hier gerade auf seiten des *Mb* zu suchen? Kann es nicht gerade so gut auf seiten Chrétiens sein? Da im *Mb* das Ungewitter mit einem furchtbaren Hagelschlag verbunden ist — die Hagelkörner haben solche Wucht, dafs sie „durch die Haut bis auf die Knochen dringen": „*... et après le bruit, l'ondée:*", erzählt, Kynon Loth II², 13, „*j'étais bien convaincu, Kei, que ni homme, ni animal, surpris dehors par l'ondée, n'en échapperait la vie sauve. Pas un grêlon n'était arrêté par la peau ni par la chair: il pénétrait jusqu'à l'os*" —, so ist es vollkommen begreiflich, dafs sie auch den Baum seines ganzen Grüns berauben. Es ist deshalb ebensowohl möglich, dafs die Version des *Mb* hier vielmehr die ursprüngliche ist, aus der die Chrétiens durch Mifsverständnis entstand, als dafs es sich, wie F. meint, umgekehrt verhält. Brown[1] betrachtet das sogar als gewifs, indem er meint, die Priorität der Darstellung des *Mb* werde dadurch bewiesen, dafs im *Owein* die fragliche Angabe, Entblätterung des Baumes, an drei verschiedenen Stellen gemacht werde, — wogegen freilich wohl eingewandt werden kann, dafs auch die Wiederholung eines auf einem Mifsverständnis beruhenden Zuges begreiflich wäre.

Aber selbst wenn hier wirklich im *Mb* ein solches Mifsverständnis des bei Chrétien sich findenden Zuges vorliegen sollte, würde dadurch für Foerster nichts bewiesen werden, denn er läfst wiederum völlig aufser acht, dafs dieses Mifsverständnis ja ebensowohl wie

[1] *Rom. Review* III, 169.

auf dem *Ivain* Chrétiens, auch auf der gemeinsamen Quelle Chrétiens und des *Mb* beruhen könnte, indem ja die Angabe, der Vogelschwarm habe das ganze Laub des Baumes bedeckt, auch in dieser gemeinsamen Quelle schon so gelautet haben kann, dafs ein Mifsverständnis möglich war. Chr. übernahm das Richtige, das *Mb* verstand verkehrt.

Damit wäre also auch dieses Argument für die Priorität Chrétiens endgültig beseitigt.

Foerster verweist sodann auf die Namen:

„... ist denn Lunete, im *Mb* Luned keltisch? Und warum heifst Ivains Calogrenant im *Mb* Kynon? Doch nur, weil in der späteren keltischen Tradition jener Name, den Christian irgendwo aufgelesen oder selbst geschmiedet hat, vollständig unbekannt war, während Christian keinen Grund hatte, den Namen der Vorlage, wenn er eine gehabt hätte, zu ändern".

Darauf ist zu erwidern:

ad 1: Es wird ja gar nicht behauptet, dafs das *Mb* rein keltisch sei, sondern nur, dafs es ein stark keltisches Gepräge trage und in letzter Linie mit dem *Ivain* auf die gleiche Quelle zurückgehe, welche möglicherweise schon eine französische, sei es anglonormannische oder kontinentale, gewesen sein könnte. Und selbst wenn die Vorlage eine keltische gewesen sein sollte, so ist doch zu bedenken, dafs die französischen Normannen bereits seit 1066 in England safsen, französische Namen also auch in einer keltischen Dichtung des 12. Jhs. nicht im mindesten befremden können!

ad 2: Wenn eine gemeinsame Quelle für *Ivain* und für *Mb* existierte, so wissen wir nicht, welcher von beiden Namen in ihr gestanden hat: sie kann ebensowohl Calogrenant wie Kynon gehabt haben, und wenn sie Calogrenant enthielt, so hat Chrétien gar nicht geändert, und Foersters Argument wird hinfällig.

Endlich macht F. geltend, dafs Chrétien im *Cligès*, *Lancelot* und *Perceval* ausdrücklich ein Buch als Vorlage erwähne, während er im *Ivain* ein einziges Mal, V. 6816, sich auf eine gehörte mündliche Erzählung berufe: *„onques plus conter n'an oi"*. Dies sei „die gewöhnliche Formel der frei erfindenden Dichter, die ihrem Lesepublikum, um bei ihm Gehör zu finden, den Stoff stets als einen historischen darstellen mufsten".

Zunächst ist zu konstatieren, dafs Chr. noch an einer zweiten Stelle (gemeinsame Turnierfahrten Ivains und Gauvains) einen *conte* als seine Quelle nennt, V. 2685:

> Et dit li contes, ce me sanble,
> Que li dui conpaignon ansanble
> Ne vostrent an vile desçandre.

Sodann ist es doch durchaus unzutreffend, dafs aus der Berufung eines mittelalterlichen Dichters auf einen *conte*, eine ihm zugeflossene mündliche Erzählung, ohne weiteres geschlossen werden

könne, er flunkere und habe in Wahrheit den Stoff vielmehr frei erfunden. In einer ganzen Reihe von Fällen kann es im Gegenteil für absolut sicher gelten, dafs Dichter, die einen *conte* als ihre Quelle bezeichnen, einen solchen auch tatsächlich benutzt haben.[1] Dafs Wace, wenn er sich für die Tafelrunde auf die mündlichen Erzählungen der Bretonen beruft, die Wahrheit spricht, wird von niemand bestritten. Die Angabe des Wirnt von Grafenberg, er entnehme die Geschichte des Wigalois aus der mündlichen Überlieferung — aus der Erzählung eines Knappen — wird durch die Quellenuntersuchung Sarans[2] als richtig erwiesen. Und wenn wir in vielen Fällen die Richtigkeit solcher Berufungen auf mündliche Quellen nicht kontrollieren können, so beweist das nicht, dafs diese Quellen fingiert waren und der Dichter nur den Zweck verfolgte, eigene Erfindung seinem Publikum glaubhaft zu machen. Die grofse Rolle, die im Mittelalter die Überlieferung von Mund zu Mund spielt, ist ja allgemein anerkannt. Der Umstand, dafs Chrétien für alle seine anderen Romane bestimmte Quellen benutzt hat — wie viel er ihnen verdankt, ist natürlich eine andere Frage —, berechtigt zu der Annahme, dafs auch seine Berufung auf einen ihm zugetragenen *conte* im *Ivain* auf Wahrheit beruht.[3]

---

[1] F. Wilhelm, *Antike u. mittelalt. Studien zur Literaturgesch.* I: *Über fabulistische Quellenangaben*, Paul u. Braunes *Beitr.* 33 (1907), 286 ff. hat doch nur bewiesen, dafs schwindelhafte Quellenangaben sich im Mittelalter nicht selten finden; sehr oft aber sind die Berufungen unzweifelhaft auch wahrheitsgetreu, somit mufs jeder einzelne Fall für sich betrachtet werden.

[2] Ib. 21 (1896), 252 ff.

[3] Im kl. *Ivain*[4], S. XV erklärt F. in Sperrdruck, der *Ivain* sei „das einzige Werk Kristians, worin keine Quelle welcher Art immer angegeben wird", und S. XVII bemerkt er, „das völlige Schweigen über jegliche Quelle, der einzige Fall in allen seinen Werken", müsse einen bestimmten Grund haben (den er darin erblickt, dafs Chrétien eben im *Ivain* keiner Quelle gefolgt sei). S. XV gleich nach jener Behauptung erwähnt er aber selbst die oben zitierten Schlufsverse, wo der Dichter erklärt, er müsse abbrechen, „da er weiteres von Ivain nicht habe erzählen hören", — die Stelle V. 2685, die F. doch unmöglich entgangen sein kann, verschweigt er auch hier: „Vielleicht könnte es Jemand einfallen, die Schlufsverse unseres Romans als eine solche Quellenangabe (ein mündlicher *conte*) anzusehen"! Der ganze Passus ist wieder charakteristisch: da Chrétien sich zweimal auf einen *conte* als Quelle bezieht, ist die Behauptung, er gebe keine Quelle irgend welcher Art an, doch schlechthin unrichtig. Ob die angeführte Quelle eine fingierte war, wie F. behauptet, ist natürlich eine ganz andere Frage. Die Gründe aber, die F. dafür beibringt, dafs sie als solche zu bewerten sei, sind gänzlich unzureichend: die Quellenberufung am Schlusse könne gar nicht wörtlich genommen werden, denn dann müfste Chr. ja den Inhalt der ganzen Dichtung in seiner Quelle gefunden haben, das sei aber unmöglich, weil — die Betrachtung seiner anderen Romane ergebe, dafs der Dichter Plan und Grundidee seiner Romane frei erfinde und dazu eine Grundfabel benutze, die er selbständig komponiere, usw. In Wahrheit sind wir bekanntlich gänzlich im Dunkeln darüber, in wie weit Chr. in seinen andern Romanen von seinen Quellen abhängig ist oder selbständig zu Werke geht. — S. hierzu jetzt auch Greiner, *Owein-Ivain* S. 163 f. G. führt — nach dem Vorgang von W. H. Carruth — auch noch die Stelle an V. 2151: „*Prise a Laudine de Landuc, La dame, qui fu fille au duc Laudunet, dont an note un lai*", bemerkt aber, es sei hier nicht zu entscheiden, ob der

Auch läfst sich das Postulat einer gemeinsamen Quelle für den *Ivain* und das *Mb* sehr wohl vereinigen mit der Annahme, dafs Chr. den Stoff seines Romans aus der mündlichen Überlieferung entnommen habe, insofern es sich hier ja doch um eine sorgfältig memorierte Geschichte handeln kann und derjenige, der sie Chr. übermittelte, sich, als der Dichter den *Ivain* schrieb, in dessen unmittelbarer Nähe befunden haben mag, so dafs der Dichter in der Lage war, wo ihn das Gedächtnis im Stich liefs, sich Rats zu erholen.

Schliefslich macht Foerster noch einige Gesichtspunkte geltend, welche die drei in Betracht kommenden Mabinogion überhaupt betreffen. Er betont, dafs *Gereint*, *Owein* und *Peredur* „ausnahmslos das französische Ritterwesen in seiner raffinierten Gestalt und den Frauendienst (beides den Kelten ursprünglich ganz fremde Dinge) zu ihrer Voraussetzung haben", weshalb es methodisch sei, „die Urheberschaft derselben lieber einem berühmten und hoch hervorragenden Franzosen, als einem Anglonormannen oder gar einem unbekannten, die Dinge aus zweiter Hand entlehnenden oder in plumper Nachahmung behandelnden Kelten zuzuschreiben, um so mehr, als die ganzen Erzählungen entweder gar kein keltisches Gewand haben oder blofse keltische Einzelheiten, die zu der Vor-

---

Inhalt des Lais „sich auch nur mit einem Teile des von Chrestien behandelten Stoffes deckte, oder ob sich die Dichtung auf eine völlig verschollene Geschichte bezog". Demgegenüber ist zu sagen, dafs, nachdem der Herzog *Laudunet* ja im *Ivain* überhaupt nicht auftritt, aller Wahrscheinlichkeit nach der zweite Fall zu statuieren ist und der erwähnte Lai als Quelle des *Ivain* nicht in Betracht kommen kann. Wenn G. dann meint, es stehe mit der Quellenangabe V. 2685: *Et dit li contes* etc., „die noch durch die Worte ‚*ce me sanble*' als höchst problematisch gekennzeichnet wird", ebenso, d. h. es sei aus ihr nichts sicheres zu gewinnen, so bemerke ich dagegen, dafs dies „*ce me sanble*" augenscheinlich allein durch das Reimbedürfnis — Reim zu *ansanble* — veranlafst und sachlich ohne jede Bedeutung ist. Es steht fest, dafs Chrétien in allen seinen andern Dichtungen aus ganz bestimmten Quellen geschöpft hat: Seine mutmafslich ältesten Werke waren Bearbeitungen von Ovidschen Dichtungen, sein nicht erhaltener *Tristan* geht natürlich durch Zwischenstufen auf den heute wohl allgemein angenommenen Ur-Tristan zurück und war in jedem Falle nicht die erste Tristandichtung; der Erecstoff gehörte nach seiner eigenen Angabe, die nicht schwindelhaft sein kann, bereits vor ihm zum Repertoire der Spielleute; dafs seine Angabe über die Quelle des *Cligès* — ein Buch in der Kathedralbibliothek zu Beauvais — richtig ist, wird von niemand in Zweifel gezogen; seine Erklärungen, er verdanke den Stoff des *Lancelot* seiner Gönnerin, der Gräfin von Champagne, und er habe im *Perceval* ein Buch in Reime gebracht, das der Graf von Flandern ihm gegeben, sind natürlich gleichfalls wahrheitsgetreu, da er seine Gönner doch nicht anlügen konnte, und seine ganz bestimmte Berufung auf eine Erzählung seines Genossen Rogier im *Roi Guillaume* klingt auch durchaus unverdächtig. Unter diesen Umständen liegt nicht der mindeste Anlafs vor, die Richtigkeit seiner allgemein gehaltenen Angabe im *Ivain*, er schöpfe aus einem *conte*, einer mündlichen Erzählung, zu bestreiten, und Greiners Ansicht, „aus dem Fehlen oder Vorhandensein von Quellenangaben der erwähnten unbestimmten Art auf die Entstehungs- und Kompositionsweise der Dichtung zu schliefsen, entbehre jeder Begründung", kann, was den *Ivain* anlangt, nicht gebilligt werden.

lage der Erzählungen in keiner Verbindung stehen, rein äufserlich verwenden".

Ich bemerke hierzu:

Unzweifelhaft lebt in den drei in Betracht kommenden Mabinogion schon der Geist des französischen Rittertums, aber es ist unrichtig, dafs dieses uns hier schon in seiner raffinierten Gestalt entgegentrete, vielmehr zeigt anerkanntermafsen das ritterliche Wesen in den Mabinogion noch ein viel primitiveres Gepräge als bei Chrétien, — s. darüber, was den *Ivain* betrifft, weiter unten. Dafs nun die drei in Rede stehenden Mabinogion ritterliche Weltanschauung überhaupt zur Voraussetzung haben, ist kein Grund, gerade die Chrétienschen Dichtungen als ihre Vorlagen zu betrachten, — die Tatsache erklärt sich gerade so gut, ja, da das Rittertum in den Mabinogion eben noch rohere Züge trägt als bei Chrétien, sogar besser, wenn wir die kymrischen Erzählungen aus älteren französischen Bearbeitungen der gleichen Stoffe ableiten, sei es, dafs diese Anglonormannen, sei es, dafs sie in England, etwa am englischen Königshofe, lebende kontinentale Franzosen zu Verfassern hatten. In allen drei Romanen beruft sich Chr. auf ältere Darstellungen, und wir haben keinen Grund, seinen diesbezüglichen Angaben zu mifstrauen. Wie wir oben sahen, hat aber neuerdings Ernst Windisch sich sogar dahin ausgesprochen, dafs die Mabinogion trotz der in ihnen zutage tretenden Bekanntschaft mit französischer Rittersitte direkt auf keltische Quellen zurückgehen könnten, da eben nach der normannischen Eroberung französische Rittersitte auch in Wales bei den Kelten Fufs fafste.

Somit erweist sich auch diese Erwägung Foersters als ungeeignet, die Notwendigkeit der Ableitung der drei Mabinogion aus den Romanen Chrétiens darzutun. Es können ältere, wesentlich kürzer gehaltene, in der Darstellung einfachere und rohere Erzählungen über die gleichen Stoffe in französischer — oder, wenn die Auffassung Windischs richtig sein sollte, also auch in kymrischer — Sprache existiert haben, welche die Quellen Chrétiens — wenn kymrisch, vielleicht durch Vermittlung einer lateinischen Übersetzung — wie auch der Mabinogion wurden.

Hiermit sind nun sämtliche Argumente, die Foerster für die Abhängigkeit des *Mb* vom *Ivain* in der Einleitung zum gr. *Ivain* ins Feld führt, genauester Nachprüfung unterzogen und, wie ich denke, als durchaus unzureichend erwiesen.

In den nachfolgenden drei ersten Ausgaben des kl. *Ivain* befafst F. sich mit dem Probleme nicht weiter, betrachtet es vielmehr als entschieden und beschränkt sich auf die Feststellung, das *Mb* sei eine „Prosabearbeitung [des *Ivain*], die man früher irriger Weise als Umarbeitung eines verlorenen anglonormannischen Gedichtes, das die gemeinsame Quelle des Kymren und Kristians von Troyes hätte sein sollen, angesehen hat; sie hat unser französisches Gedicht

zur alleinigen Grundlage, wie ich S. XIX fg. meiner grofsen Ivainausgabe nachgewiesen habe ...".

Dagegen kommt Foerster auf die Frage des Verhältnisses des *Ivain* zu der kymrischen Erzählung dann wieder ganz kurz zu sprechen in der schon oben erwähnten Einleitung zum *Karrenritter*, 1899.

Nachdem er S. CXXXIII erklärt hat, es sei leicht, „eine gereimte französische Erzählung d. h. Roman" als Quelle sowohl des *Geraint* als des *Peredur* zu erweisen, fährt er fort: „Nicht so klar liegt die Frage bei der ‚Frau an der Quelle', wiewol gerade bei dieser Erzählung an dem Ergebnis meiner kurzen Vergleichung im gr. *Ivain* S. XXV ff. bis jetzt m. W. gar nicht oder am wenigsten gerüttelt worden ist."

Er stellt dann fest, dafs das Abhängigkeitsverhältnis vom *Mb* bei jedem der drei Chrétienschen Romane ein anderes sei: der *Owein* sei vom *Ivain* viel unabhängiger als der *Geraint* vom *Erec*, der *Peredur* vom *Perceval*, er gebe mehr den allgemeinen Sinn wieder und gehe auch mit der Komposition sehr selbständig um.

Er bemerkt weiter, im *Mb* von *Owein* seien Stellen, die eine wörtliche Wiedergabe des französischen Textes enthielten, seltener als im *Geraint* und im *Peredur*, „was sich durch die grofse Zusammendrängung des *Mb* erklärt. Doch gerade bei *Mi* [= *Mb* von *Owein*] ist die Unabhängigkeit von *I[vain]* seit meiner kurzen Vergleichung im [gr.] *Ivain* nicht mehr angezweifelt worden, so dafs ich nicht weiter dabei verweile."

Das ist alles.

Foersters Bemerkungen zeigen nun ganz klar, dafs er sich, was seine Beurteilung des Verhältnisses der kymrischen Erzählung zu der französischen Dichtung anlangt, beim *Ivain* seiner Sache keineswegs so sicher ist, wie er sich in der Einleitung zum gr. *Ivain* den Anschein gab, es zu sein, und eben das wird auch bewiesen durch seine ebenda S. XX gemachte Bemerkung, er habe durch seine entschiedene Stellungnahme zu dem Problem im gr. *Cligès* S. XVI zunächst einmal die Kritik in dieser Frage „aushorchen" wollen; er schwankte also anfangs noch, ob sich das *Mb* wirklich auf den *Ivain* zurückführen lasse, — trotz der sicheren Miene, die er im gr. *Cligès* annahm. Nach dem Obigen glaubt er also nur deshalb auch beim *Ivain* das gleiche Verhältnis zum *Mb* wie beim *Erec* und *Perceval* annehmen zu dürfen, weil seine Beweisführung im gr. *Ivain* keinen oder keinen nennenswerten Widerspruch von seiten der Kritik gefunden habe. Diese letztere Behauptung ist aber gar nicht richtig; Foerster ignoriert hier den schon oben zitierten Artikel von William H. Carruth, *Foersters „Chevalier au lion" and the Mabinogi*, 1889,[1]

[1] *Modern Langu. Notes* 4, Sp. 326—32.

sowie den gleich zu erwähnenden Abschnitt in Piquets *Hartmann d'Aue* S. 121 ff. Dafs wenigstens der letztere ihm nicht unbekannt war, ergibt sich daraus, dafs er Piquets Werk in der Einleitung zum *Karrenritter* bereits S. CXXX namhaft macht; aber er erklärt ib. S. CXXXI, die Unhaltbarkeit aller allgemeinen Aufstellungen Piquets ergebe sich aus seinen, Foersters, Nachweisen im Abschnitt *A*: „Die kymrische Artussage", „weswegen ich mich mit ihm weiter nicht beschäftige," d. h.: im Hinblick auf jene Nachweise unter *A* sei es *a priori* unmöglich, die Unabhängigkeit der Mabinogion von den Chrétienschen Romanen zu behaupten, und es sei deshalb gar nicht nötig, die von Piquet geltend gemachten speziellen Argumente zu widerlegen, — s. hierzu meine Schrift *Zur Mabinogionfrage* S. 40 f.

Somit bringen diese Äufserungen Foersters über das uns beschäftigende Problem zu seiner Beweisführung im gr. *Ivain* nicht nur nichts neues hinzu, sondern sie schwächen letztere sogar ab, indem F. zugibt, dafs die Übereinstimmung zwischen *Ivain* und *Mb* keineswegs eine so genaue ist, wie er anfangs behauptet hatte.

Zuletzt glaubte Foerster aber einen geradezu unumstöfslichen Beweis für die Abhängigkeit des *Mb* vom *Ivain* entdeckt zu haben: er folgert sie, und, unter Verallgemeinerung des Ergebnisses, die Abhängigkeit aller drei Mabinogion von den entsprechenden Romanen Chrétiens, in einer Anmerkung zu dem Artikel „*Randglossen zum Athisroman*"[1] aus der angeblich durch van Hamel in dem Artikel „*Jocaste - Laudine*"[2] erwiesenen Tatsache, dafs die „Witwenepisode" im *Ivain* — Ivains Vermählung mit Laudine — aus dem *Roman de Thèbes* entlehnt sei: „Wie jetzt wohl allgemein feststeht . . ., geht das Witwenmotiv im Ivain auf die Jokasteepisode im Thebanerkrieg zurück. Zwar sprechen fast alle immer nur von einer Beeinflussung Kristians durch Theben . . . Wir können aber mit Sicherheit noch weiter gehen und Kristian die ganze Episode seiner ,Witwe' aus Theben sich unmittelbar holen lassen." Folgen die angeblich beweisenden Übereinstimmungen. „Durch diese Tatsache, dafs Kristian seine ,Witwe' sich aus dem Thebanerkrieg geholt, ist der Ivain zugleich sofort als unmittelbare Quelle eines der drei sogen. Mabinogion endgültig nachgewiesen, worauf schon früher der Nachweis der Herkunft der Quelle aus Wace,[3] des Zauberrings und der Wundersalbe aus Troja, des Löwen aus Golfier de las Tors,[4] um nur das Wichtigste zu nennen, geführt hat, und wobei das von mir entdeckte Märchenmotiv (kl. Ivain, XXXV ff.),[5] das aber auch schon im Erec steht, und die Seidenfabrik gleichfalls für den Kontinent sprechen". Diese Anmerkung wurde dann von Foerster gröfstenteils wörtlich wieder abgedruckt in der 4. Aufl.

---

[1] *Zs. f. rom. Phil.* 36 (1912), 734.
[2] *Mélanges Chabaneau* (= *Rom. Forsch.* 23), Erlangen 1907, 911.
[3] S. dem gegenüber oben S. 130 ff.
[4] S. oben S. 157 f.
[5] S. oben S. 84 ff.

des kl. *Ivain* 1912, S. XXXII f., und ebenda erklärt er, S. LVIII, die drei Mabinogion „stünden und fielen alle zusammen", d. h., aus der Abhängigkeit des *Mb* von *Owein* vom *Ivain* folge das gleiche Verhältnis sofort auch für *Gereint-Erec* und für *Peredur-Perceval.*

Diese Behauptung wiederholt er dann in der Textausgabe des *Ivain*,[1] in seiner Besprechung der Ausgabe des *Sir Perceval of Gales*[2] — dessen Herausgeber die Mabinogionfrage als noch unentschieden bezeichneten — und in der Einleitung zum *Kristian-Wörterbuch* S. 142, wo er vorher auch die ersterwähnte Stelle im kl. *Ivain* wieder abdruckt, unter Beifügung eines — aber als solchen nicht kenntlich gemachten — längeren Zusatzes. Ich verweise demgegenüber auf den von mir in Behrens' *Zs.* 41 (1913), 1, 148ff. erbrachten ausführlichen Nachweis, „dafs keinerlei Anlafs da ist, die Witwenepisode im *Ivain* als eine Nachbildung der Erzählung von der Vermählung des Edipus und der Jocaste im Thebenroman zu betrachten, — sie ist im besten Falle von ihr beeinflufst — und dafs aus den speziellen, dem Mabinogi fehlenden[3] Übereinstimmungen zwischen diesem Roman und der Chrétienschen Dichtung ein Argument für die Abhängigkeit des Mabinogi von der letzteren nicht zu gewinnen ist".

Auf diesen meinen Gegenbeweis ist Foerster im *Kristian-Wörterbuch* S. 234 in den „Nachträgen zur Einleitung" kurz zu sprechen gekommen. Er geht aber auf meine Argumentation gar nicht ein, stellt die Sache vielmehr fälschlich so hin, als habe ich behauptet, „dafs nicht der Thebenroman den Ivain, sondern umgekehrt eine ältere Fassung des letzteren jenen beeinflufst habe", und erklärt diese Annahme für „unsinnig". Demgegenüber habe ich schon in Behrens' *Zs.* 45 (1917), 1, 120 festgestellt, dafs ich vielmehr mit Hamel und Foerster vorläufig Beeinflussung des *Ivain* durch den Thebenroman annehme und nur nebenbei auf die Möglichkeit hingewiesen habe, es könnte sich vielleicht auch geradezu umgekehrt verhalten. Meine Beweisführung ist aber von dem Hinweis auf diese Möglichkeit gänzlich unabhängig, und da Foerster auf sie nicht eingeht, besteht sie also auch weiterhin solange zu Recht, bis sie widerlegt wird. Foersters Behauptung, das Witwenmotiv im *Ivain* stamme aus dem *Roman de Thèbes*, läfst sich nicht aufrecht halten.

Was F. in dem erwähnten Zusatz im *Wörterbuch*, Einleitung S. 140f., weiter noch für die Unabhängigkeit der Mabinogion von

---

[1] *Kristian von Troyes Yvain.* Textausgabe mit Einleitung, Halle 1913, S. XXX; s. auch F.'s Selbstanzeige dieser Ausgabe in der *Germanisch-roman. Monatsschrift* 5 (1913), 560.

[2] *Zs. f. rom. Phil.* 38 (1914), 118.

[3] Foersters Behauptung in der Textausgabe des *Ivain* S. XXX, das Mabinogi (*Owein*) gebe „alle entscheidenden Einzelzüge" der Jocasteepisode wieder, ist falsch, vielmehr fehlen der kymrischen Erzählung gerade die wichtigsten speziellen Übereinstimmungen zwischen Thebenroman und *Ivain*, s. S. 143 meiner in Rede stehenden Abhandlung.

Chrétien beibringt, ist von der Art, dafs es wirklich nicht lohnt, dabei zu verweilen, so die Behauptung, Texte, wie sie nach der gegnerischen Auffassung als Quelle der Mabinogion zu fordern wären, könnten nicht spurlos verloren gegangen sein, hätten irgendwie und irgendwo erwähnt sein müssen, u. dgl. m.

Mit ziemlicher Ausführlichkeit hat das Problem des Verhältnisses des *Mb* von *Owein* zu Chrétiens *Ivain* dann nach Foerster behandelt F. Piquet 1898,[1] der aber die Foerstersche Beweisführung nicht berücksichtigt. Piquet ist der Überzeugung, „*que Chrétien et le Mabinogi ont puisé à une source commune*" (S. 121), und er hält dafür, „*que les contes bretons, qu'ils viennent du pays de Galles ou de l'Armorique, fondus dans le poème d'Ivain, ont subi de graves altérations dans leur voyage aux pays où les moeurs chevaleresques étaient en honneur*" (S. 127). P. hat es als erster unternommen, die Ansicht, wonach das *Mb* von *Owein* nicht, wie Foerster will, auf Chrétien beruht, sondern mit dem *Ivain* auf die gleiche Quelle zurückgeht, wissenschaftlich zu begründen. Ich werde im nächsten Abschnitt zu den Argumenten Piquets jeweils Stellung nehmen und werde sie, soweit sie mir brauchbar erscheinen, für die Beweisführung heranziehen.

Neuerdings hat dann Arthur C. L. Brown, meiner bei Edens (1910) S. 54 und dann auch *Zur Mabinogionfrage* (1912) S. V angekündigten, seinerzeit aber im Interesse des Herrn Walter Greiner — s. das Vorwort — vorläufig abgebrochenen Arbeit zuvorkommend, das *Ivain-Owein*-Problem in dem Artikel: *On the independent character of the Welsh Owain*, 1912,[2] unter ausgiebiger Heranziehung von irischem Sagenmaterial selbständig behandelt und eine ganze Reihe von Momenten geltend gemacht, welche gegen die Ableitung des *Mb* aus dem *Ivain* sprechen. Ich werde auch die Argumente Browns im folgenden mitverwerten, bemerke aber nochmals, dafs bei dem Erscheinen seiner Abhandlung die meinige, soweit sie das Verhältnis des *Ivain* zu der kymrischen Erzählung betrifft, zum grofsen Teil schon im Konzept niedergeschrieben und ich bei meiner Vergleichung der beiden Texte vielfach zu den gleichen Ergebnissen wie Brown gelangt war. Ich bin also nicht überall, wo ich mit ihm zusammentreffe, von ihm abhängig und werde, wo letzteres der Fall ist, nicht verfehlen, es stets zu vermerken.

A. Smirnov, der bereits die Edenssche Arbeit angriff und mit dem ich mich deswegen an den oben im Vorwort verzeichneten Stellen auseinandergesetzt habe, machte in einer ausführlichen Rezension der Brownschen Abhandlung, 1913,[3] den Versuch, dessen Gründe zu widerlegen; dafs jedoch seine Gegenargumente ohne

[1] *Etude sur Hartmann d'Aue*, Kap. IV. *Les Poèmes Arturiens. Ivain.* S. 99—123.

[2] *Romanic Review* III, 143—172.

[3] *Revue celtique* 34, 337.

Beweiskraft sind, wird im folgenden Abschnitt von Fall zu Fall gezeigt werden.

Foerster selbst hat, wie schon bemerkt, in den verschiedenen Auflagen des kl. *Ivain* und auch im „*Wörterbuch*“ S. 139 zu dem Problem nichts neues mehr beigebracht, hat hier auch weder von den Einwänden Piquets noch denen Browns irgendwelche Notiz genommen. Er begnügt sich am letztgenannten Orte, die schon oben zitierte Stelle aus dem kl. *Ivain* wieder zum Abdruck zu bringen unter Berufung auf diejenigen älteren Arbeiten, welche für *Gereint-Erec*, *Peredur-Perceval* das gleiche Verhältnis erweisen wollten, welches er für *Owein-Ivain* behauptet (Othmer, Golther).

Gegen diese Methode, unbequeme gegnerische Argumente totzuschweigen, mufs ich sehr entschieden Verwahrung einlegen.

Dagegen hat A. G. van Hamel in seiner Anzeige der Brownschen Arbeit[1] diesem beigestimmt; aber er bestreitet seltsamer Weise den Wert gerade der Argumente, die bei B. neu sind und auf die er sich vor allem stützt. Indessen zeigen die Einwände van Hamels nur, dafs er B. hier, wie mir scheint, nicht richtig verstanden hat und mit der einschlägigen Literatur nicht hinreichend vertraut ist. Er meint, B. habe im zweiten Teil seiner Abhandlung beweisen wollen, dafs das Mabinogi von *Owein* beruhe auf einer keltischen Sage von der Reise eines Helden ins Jenseits, in die keltische *Other-world*: „*M. Br. s'efforce de prouver dans cette deuxième partie que notre mabinogi contient une vieille tradition celtique qui raconte une expédition du héros dans l'au-delà, l'Other-World, et il y trouve beaucoup de détails qui nous rappellent cette origine. S'il en était ainsi, Owain se rapprocherait plus de la source commune qu'Ivain, où tous ces détails surnaturels auraient été supprimés, et cette source serait un conte de fées celtique. Je crois qu'aucun des arguments de M. Br. ne résiste à l'examen.*“ Diese Darstellung ist aber nicht zutreffend. Dafs dem *Ivain* und dem *Owein* eine keltische Feengeschichte zu Grunde liegt, will B. keineswegs in dieser Abhandlung zeigen, sondern er bemühte sich, dafür den Beweis zu erbringen, m. E. mit Erfolg, in seinem *Iwain* und den beiden ihn ergänzenden Abhandlungen, die oben besprochen wurden. In der vorliegenden Untersuchung befafst er sich nur mit der Frage des Verhältnisses des *Ivain* Chrétiens zum Mabinogi, er setzt die in Rede stehende Tatsache als bereits bewiesen voraus und macht nun nur noch auf eine Reihe im *Mb* vorhandener, bei Chrétien aber fehlender Züge aufmerksam, welche der keltischen Vorstellung vom Feenreich, von der *Other-world*, entsprechen, bezüglich deren also das Mabinogi der keltischen Quelle der Sage näher steht als Chrétien, woraus zu folgern ist, dafs es nicht, wie Foerster behauptet, auf dem *Ivain* beruht, denn wenn das der Fall wäre, müfste angenommen werden, der kymrische Erzähler habe die Geschichte wieder dem Typus einer keltischen Feenerzählung an-

[1] *Romania* 42 (1913), 279—82.

geglichen, obgleich die darauf hinweisenden Züge bei Chrétien so gut wie völlig getilgt sind. Wenn van Hamel deshalb im folgenden zu zeigen versucht, daſs die Motive im *Mb*, deren Verwandtschaft mit den keltischen *Other-world*-Vorstellungen B. in der vorliegenden Untersuchung dartun will, noch nicht zu dem Schlusse berechtigen, daſs die Erzählung von einer *Other-world*-Fahrt eines Helden die Quelle ist, so ficht er gegen Windmühlen. Wollte er diese These B.'s widerlegen, so muſste er auf dessen Argumentation in jenen früheren hier besprochenen Abhandlungen eingehen, in denen B. zeigt, daſs die Handlung des *Ivain* und des *Mb* in wesentlichen Zügen teils dem *SgC*, teils dem *TE* entspricht. Dieser Arbeiten aber tut er überhaupt nicht Erwähnung.

Im Folgenden bestreitet van Hamel dann seltsamer Weise, daſs die Kelten irgend bestimmte Vorstellungen von einer solchen *Other-world* gehabt hätten, — da, wo man solche finden wolle, handle es sich einfach um das Motiv der Zauberei: „*Sans doute, les Celtes aiment à se transporter en imagination dans un domaine fantastique, mais ils n'ont pas besoin d'un autre monde pour se figurer un pays merveilleux. Tous les miracles peuvent se produire sur notre terre, et ils regardent la magie comme un moyen tout-puissant pour créer des conditions nouvelles. Les détails que cite M. Br. comme preuve d'une tendance surnaturelle de notre récit ne sont que les produits d'une fantaisie luxuriante*". „*Dans les dernières années, l'idée d'un au-delà celtique est devenue courante chez les celtologues. Seulement, la preuve que les Celtes croyaient en un véritable Autre Monde reste à trouver*". Aus diesen Worten scheint hervorzugehen, daſs v. H. die Arbeiten von Zimmer und Ehrismann wie auch Browns *Iwain* und die ganze reiche altirische Märchen- und Sagenliteratur, wenn nicht fremd geblieben, so doch nicht hinreichend vertraut sind. Daſs die Kelten von einer jenseitigen Welt, in die nur auserwählte irdische Helden eindringen konnten, ganz bestimmte Vorstellungen hatten, ist eine Tatsache, die gar nicht in Zweifel gezogen werden kann. Daſs sie sich diese *Other-world* außerhalb dieser Erde gedacht hätten, wird gar nicht angenommen, wie v. H. zu glauben scheint: sie lag in ihrer Vorstellung auf der Erde, oder in ihrem Innern, in Hügeln, oder unter dem Wasser, wie die Alten sich den Hades im Innern der Erde, die Inseln der Seligen jenseits des Westmeers auf der Erde dachten. Der Begriff der *Other-world* ist nicht lokal, sondern transzendental zu fassen. v. H. zitiert aus J. Loth, *Contributions à l'étude des romans de la Table Ronde*, p. 50 den Satz: „*les Celtes aimaient trop la réalité pour localiser les domaines de l'Imagination hors de la terre qu'ils habitaient eux-mêmes*", dieser Ausspruch findet sich aber a. a. O. nicht. Ich will natürlich nicht bezweifeln, daſs das Zitat sachlich richtig ist, aber die Tatsache, die L. feststellt, spricht nach dem eben Bemerkten nicht gegen die B.'sche These, weil ja gar nicht behauptet wird, daſs die keltische *Other-world* außerhalb unserer Erde gedacht sei. A. a. O. polemisiert Loth vielmehr nur gegen diejenigen, welche überall in

den keltischen Sagen *Other-world*-Motive finden wollen: „*Aujourd'hui, il n'y a plus rien d'humain ni de terrestre dans les traditions celtiques: tout est extra-naturel, other-world. Il semblerait que les anciens Celtes aient passé leur temps à rêver uniquement d'au-delà ou d'au-dessous.*“ In Wirklichkeit seien die Kelten eine sehr aktive, kriegerische Rasse gewesen. Ich will nicht bestreiten, daſs die Forschung der jüngsten Zeit in der in Rede stehenden Richtung bisweilen zu weit gegangen ist, aber daſs die Phantasie der Inselkelten, um die allein es sich hier handelt — auch die Bretonen gehören ja zu ihnen — von Natur aus einen starken Hang hat, sich mit den Erscheinungen und Gestalten einer unkörperlichen Traumwelt zu befassen, und daſs das Motiv der Jenseitsreise in der altirischen Sagenwelt häufig mit voller Deutlichkeit zu Tage tritt, kann doch nicht wohl in Zweifel gezogen werden. Ich verweise, was den letzteren Punkt betrifft, nur auf das *Tochmarc Emere*, wo Cuchulinn eine Fahrt unternimmt zu *Scathach* = Schatten, d. i. also zur Herrscherin des Schattenreiches. Ebensowenig kann bestritten werden, daſs sich die Vorstellung von dieser keltischen *Other-world* in gewissen Episoden der französischen Artusromane spiegelt; es genügt, besonders auf die Arbeit von Ehrismann hinzuweisen. Daſs das „Land, aus dem keiner wiederkehrt“, in das Meleagant im *Conte de la charrette* Artus' Gemahlin entführt, das keltische Totenreich ist, hat G. Paris[1] überzeugend dargetan. Doch dies sind bekannte Tatsachen, bei denen hier zu verweilen sich nicht lohnt. Ob nun aus den von Brown in seiner vorliegenden Abhandlung verwerteten, nach ihm auf die keltische *Other-world* hinweisenden Motiven im *Mb* Herkunft des *Ivain* aus einer keltischen Feensage gefolgert werden kann, was v. H. Punkt für Punkt bestreitet, braucht nicht untersucht zu werden, da B. nach dem Gesagten eine solche Folgerung aus jenen Motiven gar nicht zieht. Ob dieselben aber überhaupt *Other-world*-Charakter haben, was v. H. wieder leugnet, und ob und in wie weit aus ihnen auf gröſsere Ursprünglichkeit des *Mb* geschlossen werden kann, wird in der nachstehenden Vergleichung des *Ivain* mit dem *Mb* von Fall zu Fall erwogen werden. Ich will aber schon jetzt bemerken, daſs die Art und Weise, wie v. H. die einzelnen Züge, deren er 14 namhaft macht, isoliert, geeignet ist, von der Beweisführung B.'s eine ganz falsche Vorstellung zu erwecken: so gehören No. 1—3, 5 und 11 zusammen: Glänzende Schlösser 1, mit vielen Bewohnern 2, die alle Frauen sind 3, und in denen sich Tische, Stühle, Gefäſse aus Gold und Silber befinden 5, die Bewohner die prächtigsten Gewänder aus Gold und Atlas tragen 11, begegnen in keltischen *Other-world*-Schilderungen nicht selten, und eben diese Züge finden sich in der Schilderung des Schlosses des gastfreien Wirtes im *Ivain* vereinigt, — das ist doch etwas ganz anderes, als wenn, wie man nach der Aufzählung v. H.'s annehmen muſs, jeweils ein einzelner dieser Züge als Beweis dienen sollte!

[1] *Romania* 10, 490 ff.

Aber, wie gesagt, bezüglich des Verhältnisses des Mabinogi zu Chrétiens *Ivain*, mit dem sich die Abhandlung allein beschäftigt, stimmt van Hamel mit Brown durchaus überein: auch er betrachtet das *Mb* als von Chrétien unabhängig.

Das Ergebnis dieser Übersicht über die älteren Anschauungen betreffend das Verhältnis von Chrétiens *Ivain* zu dem kymrischen Prosamärchen ist also dieses:

San-Marte und Villemarqué waren der Meinung, daſs das Mabinogi als die Quelle des *Ivain* zu betrachten sei, doch gelangte San-Marte bezüglich des *Erec* schon zu der Erkenntnis, daſs derselbe mit dem Mabinogi von *Gereint* vielmehr aus der gleichen Quelle geflossen sein müsse. Die spätere Ivainforschung vertritt von vornherein die Auffassung, daſs auch das *Mb* von *Owein* nicht den *Ivain* zur Vorlage gehabt habe, sondern mit ihm nur aus der gleichen Quelle stamme; dies war bis zuletzt auch die Ansicht von G. Paris. Daſs vielmehr das *Mb* auf dem *Ivain* beruhe, suchte als erster zu zeigen W. Foerster, indessen erweisen sich bei genauer Nachprüfung alle seine Gründe als durchaus unhaltbar. Auch war F. ursprünglich, wie er im gr. *Ivain* S. XX selbst eingestanden hat, seiner Sache von vornherein keineswegs sicher, obgleich er sich in der Einleitung zum gr. *Cligès* den Anschein einer solchen Sicherheit gab, und noch in der Einleitung zum *Karrenritter* gesteht er zu, daſs das *Mb* sich bezüglich der Komposition sehr wesentlich vom *Ivain* unterscheidet und beide nur mehr im allgemeinen Sinn der Erzählung übereinstimmen. Die gegen seine Auffassung von Carruth und von Piquet geltend gemachten Bedenken hat er hartnäckig ignoriert. Seitdem hat Brown schwerwiegende Argumente für die Unabhängigkeit des *Mb* von Chrétien beigebracht, die Foerster in seinen letzten einschlägigen Äuſserungen gleichfalls unbeachtet läſst. In diesen erklärt er auſserdem, der Chrétiensche Roman werde mit Sicherheit als die Quelle des *Mb* erwiesen durch die Tatsache, daſs die Witwenepisode im *Ivain* aus dem Thebenroman stamme, eine Behauptung, die aufs entschiedenste zu bestreiten ist. Die bei den Romanisten noch heute, wie es scheint, ziemlich verbreitete Ansicht, daſs das *Mb* nur eine Übersetzung oder Bearbeitung des *Ivain* sei, beruht also ausschlieſslich auf der unhaltbaren Beweisführung Foersters.

Im Folgenden werden nun die positiven Gründe darzulegen sein, welche die Unabhängigkeit der kymrischen Erzählung von dem *Ivain* Chrétiens und den Ursprung beider aus gleicher Quelle dartun, zuvörderst aber ist noch ein Wort zu sagen über den bei der Untersuchung mit zu berücksichtigenden *Iban* des bayrischen Malers Füetrer.

---

3. Der *Iban* des Ulrich Füetrer.

Der aus Landshut gebürtige, in München lebende Maler Ulrich Füetrer schrieb in den Jahren 1478—1508 für den Herzog Albrecht IV. in der Titurelstrophe eine umfangreiche zyklische Dichtung, das „*Buch der Abenteuer*", in dem er zunächst vom trojanischen Krieg handelt und dann die Geschichte Merlins, Gaudins und Gamurets, Tschionatulanders und Sigunes, Parzifals, Lohergrims, Floreis' zu Karidol, Wigalois', Seyfrids de Ardimont, Melerans von Frankreich und Frau Didomeiens, Ibans, Persibeins, Poytisliers aus Indien und Floridamars zu Karidol erzählt.[1]

Das Werk ist zum gröſsten Teil noch unediert, nur den *Merlin* und *Seifrid von Ardemont*, die beide auf Albrecht von Scharfenberg beruhen, hat neuerdings Friedrich Panzer[2] veröffentlicht.

Groſse Abschnitte aus dem *Iban* hat zum Abdruck gebracht Karl Michaeler in seiner Erstausgabe des Hartmannschen *Iwein*[3] als Anhang zu den einzelnen Kapiteln, in die er den letzteren einteilt; er macht auch schon auf gewisse Abweichungen der Füetrerschen Darstellung gegenüber Hartmann aufmerksam und befaſst sich in der Einleitung mit der Frage, ob der Münchener Dichter aus Hartmann schöpfe: er beantwortet sie verneinend:

„. . . fürs erste kann dieser Auszug nicht aus *Hartmanns* Schrift entnommen seyn: oder wozu soll eine ungleich schlechtere Copierung eines besser vorhandenen Stückes, und gleichwohl nicht ohne neue Arbeit? woher ist jenes Besondre, das sich bey *Hartmannen* nicht findet? Vom hören, oder von Erzählung andrer, die den *Hartmann* gesehen hätten, konnte *Ulrich* wohl nicht einen so langen Zusammenhang mit so eintreffenden Individuen nachholen. Vor sich aber konnte er die Schrift nicht haben; sonst wäre er nicht gleich anfangs durch einen ihm eigenthümlichen Eingang, und auch sonst in Kleinigkeiten, die aber hier was ganz Besonders auszeichnen, davon abgewichen. Man erkennet also daraus, als eine wohl unvermeidliche Folge, daſs vielmehr beyde auf eben dasselbe Original, das in auswärtiger Sprache verfaſst war, gerathen

---

[1] S. K. Goedeke, *Grundriſs zur Geschichte der deutschen Dichtung*. 2. Aufl. I, Dresden 1884. S. 334. Die Literatur über Füetrer s. ebenda, ferner bei Holland, *Crestien von Troies*, Tübingen 1854, S. 184; Koberstein-Bartsch, *Geschichte der deutschen Nationallitteratur*, 2. Aufl., Leipzig 1884, S. 324; K. Vogt und M. Koch, *Geschichte der deutschen Literatur*, 2. Aufl., I, Leipzig-Wien 1904, S. 342. Über sein Leben hat ausführlich gehandelt Spiller, *Zs. f. deutsch. Altert.* 27 (1883), S. 262—294.

[2] *Merlin und Seifrid de Ardemont von Albrecht von Scharfenberg. In der Bearbeitung Ulrich Füetrers hgg.*, Tübingen 1902 (*Bibliothek des Literarischen Vereins in Stuttgart* 227).

[3] *Iwain, ein Heldengedicht vom Ritter Hartmann, der nächst um die Zeiten K. Friedrichs des Rothbarts lebte, zur Seite nach heutiger Mundart erkläret, mit Vorberichten, Anmerkungen, und einem Glossarium versehen*, Wien 1786, 2 Bde.

sind; selbes aber jedwederer nach seinen eigenen Fähigkeiten behandelt haben mag" (S. 29).

Diese Ansicht bestreitet F. H. von der Hagen[1]: „Fürterer [*sic*] stimmt aber völlig mit Hartmann, und hat allein die Erzählung, wie Gawein die von Meliaganz entführte Königin Ginover wiedergewinnt, was Hartmann später nur kurz andeutet (3672), anderswoher entnommen und unpassend gleich nach der Entführung angebracht".

Dagegen treten Koberstein-Bartsch[2] Michaeler bei: „Die Sage von Iwein scheint er auch nicht von Hartmann von Aue, sondern irgend anderswoher genommen zu haben".

Ebenso urteilt Holland[3]: „Die unleugbar in Hartmanns, auf Crestien beruhender, und Füeterers darstellung zu tage tretenden verschiedenheiten, über welche sich auch Guest, *The mabinogion* I, s. 229, wo übrigens Ulrich Füeterer mit Ulrich von Türheim verwechselt wird, einige bemerkungen finden, sind wol auch F. H. v. d. Hagen nicht entgangen, erschienen ihm aber ohne zweifel nicht bedeutend genug, um, bei der im ganzen allerdings statt findenden übereinstimmung der beiden dichter, nicht ein verhältnis der abhängigkeit des einen vom andern anzunehmen. Will man Füeterer nicht — und es ist dazu kaum ein grund vorhanden — ein gröſseres maſs eigener erfindungsgabe beilegen, so dürfte auf jene verschiedenheiten indessen doch ein gröſseres gewicht zu legen sein und die ansicht von Koberstein den vorzug verdienen, bei der es aber vor der hand noch unentschieden bleiben muſs, welcher grundlage der bayerische dichter sich bedient habe".

Dem widerspricht wieder P. Hamburger,[4] der den vollständigen Text des *Iban* in der Münchener Hds. vor sich hatte: „Füetrers ‚Yban' ist in der Tat nichts anderes als eine ängstlich treue Umarbeitung von Hartmanns Gedicht".

Indessen zeigt diese Behauptung, für die der Beweis nicht erbracht wird — die Untersuchung befaſst sich ausschlieſslich mit der Sprache der Dichtung — nur, daſs der Verfasser den *Iban* oberflächlich gelesen hat.

Das hat schon Emil Henrici[5] nachgewiesen, der als erster die beiden Texte genauer verglich, freilich nur auf Grund von Michaelers Auszügen und einer flüchtigen Einsicht der Wiener Hds. Er ist auch der erste, der das kymrische Mabinogi zum Vergleich mit herangezogen hat.

Henrici liefert einmal auf Grund wörtlicher Übereinstimmungen zwischen beiden Texten den Nachweis, daſs Füetrer den Hartmann allerdings benutzt haben muſs; von den angeführten Stellen sind einige vollkommen überzeugend, so

---

[1] *Minnesinger* IV, S. 272, Anm. 4.

[2] A. a. O. S. 325.   [3] A. a. O. 186.

[4] *Untersuchungen über U. Fürtrers Dichtung von dem Gral und der Tafelrunde* I, Straſsburger Diss. 1882, S. 3.

[5] *Ulrich Füetrers Löwenritter, Zeitschr. f. deutsch. Altert.* 34, *N. F.* 22 (1890), 170—78.

	Hartmann.	Füetrer.
2054	dô was gereit dâ bî diu gewaltige Minne, ein rehtiu süenaerinne.	vill schnell cham dar fraw mynne I, 357 und nam ir disen zorn, dy edel suenerinne.
3232	daz im in daz hirne schôz ein zorn unde ein tobesuht.	das im ain tobsucht gachs schos in sein hieren. I, 507
3923	dô truoc in diu geschiht (wandern versach sichs niht) vil rehte in sîner vrouwen lant, dâ er den selben brunnen vant. u. a. m.	von geschicht ain weg gund in des enndes tragen I, 587 da er fand linden capelen und den prunnen in seiner claren frawen lannd.

Henrici macht darauf aufmerksam, dafs Füetrers Lehrer und Freund Jacob Püterich ein Exemplar des Hartmannschen *Iwein* besafs und dafs 1541 Wiguleus Hund in Aschau bei Kufstein die jetzige Londoner Hds. las.

Andererseits zeigt aber H., dafs Füetrer aufserdem noch einer von Hartmann unabhängigen Quelle gefolgt sein mufs. Er schliefst dies daraus, dafs sich an neun Stellen bei Füetrer Abweichungen von Hartmann finden, von denen überdies einige zu Versionen des *Mb* stimmen.

Die Abweichungen als solche besitzen im allgemeinen natürlich nur geringe Beweiskraft, da ja mit der Möglichkeit zu rechnen ist, dafs es sich um willkürliche Änderungen des Bearbeiters handelt; sie gewinnen aber Bedeutung, wenn es sich zeigt, dafs sie im *Mb* Parallelen haben.

Die Abweichungen der letzteren Art, auf die Henrici aufmerksam macht, sind die folgenden:

„411 Die wilden Tiere sind Wisente und Urrinder.	I, 178 Aufserdem werden Löwen, Bären, Drachen genannt."

H. meint, diese Abweichung mache es wahrscheinlich, dafs Füetrers Vorlage, wie die Chrétienhdss. *AGFHS*, *Ivain* V. 280, unter den wilden Tieren auch *ors*, *lions*, *liepars* aufzählte und dazu, wie das *Mb*, noch Schlangen und Drachen setzte.

„5303 Der Löwe wird an die Seite gestellt, doch so, dafs er den Kampf sieht.	II, 154 Er wird in einen Gaden gesperrt und bricht durch eine Höhlung, die er sich kratzt."

H. meint, die Einsperrung bei F. könne ja allerdings auch aus dem zweiten Kampf auf dem bösen Schlosse, Hartmann V. 6714, entlehnt sein, es sei aber zu beachten, dafs auch das *Mb* berichtet, der Löwe sei in die Kapelle gesperrt, in welcher Lunete gelegen hatte, und sei durch die Mauer ausgebrochen [Loth II², 42].

„2158—72 Die beiden Frauen überlegen allein, ob das Landvolk mit Ivain zufrieden sein werde.	I, 280. 356. 357 Laudine verhandelt mit ihren Rittern selbst diese Frage."

Die Verhandlung Laudines mit den Rittern erinnere an das *Mb* [Loth II[2], 27], wo diese, wie bei F., erklären, es sei besser, dafs die Königin einen Fremden heirate, da keiner der ihrigen den Brunnen verteidigen könne.

Indessen ist die obige Formulierung der hier vorliegenden Versionen bei Hartmann und Füetrer ungenau, denn auch bei Hartmann verhandelt Laudine mit den Rittern. Trotzdem besteht ein Unterschied zwischen diesem und Füetrer und eine Übereinstimmung zwischen letzterem und dem *Mb*. Ich werde die Stelle im 5. Kapitel besprechen.

Henrici erklärt: „Ich meine, dafs diese Übereinstimmungen es mindestens sehr wahrscheinlich machen, dafs Füetrer eine von Hartmann unabhängige Vorlage hatte [gemeint ist: neben Hartmann], und ich glaube, dafs auch die anderen Besonderheiten nicht von ihm selber herrühren, sondern schon in dieser Quelle vorkamen".

Aber, erklärt er am Schlufs, es sei schwierig, „sich eine Vorstellung von den fremden Quellen zu machen, denen der Baier folgte. Eine der bekannten französischen Hss. ist es nicht, ebenso wenig das Mabinogion. Die Anklänge an das letztere lassen aber vermuten, dafs eine ähnliche Geschichte auch Füetrer in die Hände gekommen war".

Henrici hat mit seiner Annahme, dafs Füetrer neben Hartmann noch eine andere Vorlage benutzte, unzweifelhaft recht: aufser den von ihm nachgewiesenen Übereinstimmungen zwischen Füetrer und *Mb* gegenüber Hartmann besteht noch eine von ihm nicht beachtete, sehr markante, sowie eine sehr auffällige Übereinstimmung Füetrers mit Chrétien gegen Hartmann, die beide durchaus gar keine andere Erklärung zulassen; s. darüber Kapitel 5.

Auffällig ist es, dafs Foerster weder in der Einleitung zum gr. *Ivain* noch in der Einleitung zum kl. *Ivain* und im *Wörterbuch* des *Iban* Füetrers Erwähnung tut, obgleich ihm doch der Artikel Henricis, der bei Beurteilung des Verhältnisses des *Mb* zum *Ivain* nicht aufser Acht gelassen werden darf, schwerlich entgangen ist; er begnügt sich, gr. *Ivain* S. XVII „wegen der Überarbeitungen, deren wieder Hartmann Gegenstand gewesen", auf Holland S. 184 f. zu verweisen.

Ich werde nun bei der nachfolgenden genauen Vergleichung von Chrétiens *Ivain* mit dem Mabinogi auch den *Iban* Füetrers, besonders soweit er gegen Hartmann zum *Mb* oder zu Chrétien stimmt und damit den Beweis liefert, dafs eine von Chrétien und vom *Mb* unabhängige, mit beiden auf die gleiche Quelle zurückgehende Fassung des Ivainstoffes existiert haben mufs, mit heranziehen. Ich benutze für meine Untersuchung eine selbstgefertigte, vollständige Abschrift des *Iban* nach der auf der Bayr. Staatsbibliothek zu München befindlichen Handschrift *A* (*Cgm* 1), auf der nach Panzer[1] die anderen Handschriften, *BCD*, beruhen, und die also allein in Betracht kommt.

[1] A. a. O. S. XX.

4. Methodische Richtlinien.

Bezüglich der Methode, mit der ich bei der Vergleichung der beiden Texte zu Werke gehe, verweise ich auf die Bemerkungen von Edens S. 64 und auf meine eigenen einschlägigen Darlegungen *Zur Mabfr.* S. 55 ff. und Behrens' *Zs.* 40[1], 192 ff.

Meine Grundsätze sind diese:

1. „Wenn von zwei mittelalterlichen Texten, deren gegenseitiges Verhältnis festgestellt werden soll, der eine auf Schritt und Tritt eine logische, widerspruchsfreie Version bietet, der andere hingegen eine unlogische, unverständliche, ja völlig unsinnige, so spricht die gröſste Wahrscheinlichkeit dafür, daſs nicht derjenige Text, welcher in der überwiegenden Mehrzahl der Fälle logisch Gutes bietet, auf dem logisch mangelhaften beruht, sondern es ist anzunehmen, daſs entweder der letztere auf ersteren zurückgeht, oder aber, wenn dies ausgeschlossen ist, daſs beide Texte aus der gleichen Quelle geflossen sind, welche die logisch guten Versionen enthielt, die dann durch den ungeschickten Bearbeiter des einen Textes verdorben, durch den des anderen hingegen richtig übernommen wurden".[1]

Dies ist ein anerkanntes methodologisches Prinzip; so bemerkt, was die Märchenforschung betrifft, Antti Aarne,[2] daſs eines der wichtigsten Beweismittel für die Feststellung der Ursprünglichkeit eines Zuges dessen Natürlichkeit sei: „Das Natürliche ist neben dem Unnatürlichen als ursprünglich zu betrachten". „Neben der Natürlichkeit des ursprünglichen Zuges kommt dem Forscher bei der Auffindung der Urform mitunter die Folgerichtigkeit zu Hilfe. Man hat auch Zweifel darüber geäuſsert, ob die Märchen ihrem Ursprung nach folgerichtig seien. Dazu sei bemerkt, daſs jede Forschung von der Voraussetzung ausgeht, daſs das von ihr benutzte Material aus vernünftigen Konzeptionen hervorgeht, ohne diese existiert keine Wissenschaft ... Es ist gelungen, die Schicksale langer komplizierter Märchen zu erklären, und als Resultat hat sich eine einheitliche, harmonische Urform ergeben". Ich habe in Behrens' *Zs.* a. a. O. darauf hingewiesen, daſs J. Bédiers Rekonstruktion des Ur-Tristan, *Roman de Tristan* II, Paris 1905, zum groſsen Teil eben auf diesem Grundsatze aufgebaut ist, ohne daſs ihm von irgend einer Seite widersprochen worden wäre, — „*si duo faciunt idem, non est idem*". Und doch wäre gerade bei Bédier der Widerspruch am Platze gewesen. Denn dieser verwendet neben dem Kriterium der Logik noch das Kriterium des „Geschmackes", welches sehr subjektiv und nicht wirklich beweis-

---

[1] Behrens' *Zs.* a. a. O.

[2] *Leitfaden der vergleichenden Märchenforschung*, Hamina 1913 (*FF Communications* no. 13), S. 45 f.

kräftig ist, und dadurch, sowie durch den weiteren Fehler, dafs er bei Beurteilung der Frage, ob eine Version „gut“ oder „schlecht“ ist, nicht mit strenger Objektivität zu Werke geht, sondern sich durch den Wunsch leiten läfst, die erhaltenen Hauptfassungen der Tristansage als voneinander unabhängig zu erweisen, um so einen widerspruchsfreien Stammbaum aufstellen zu können, der es ihm ermöglicht, *more mathematico* das gemeinsame Original zu erschliefsen, ergibt sich ein verhängnisvoller *circulus vitiosus* und wird seine Rekonstruktion in wesentlichen Punkten ohne weiteres hinfällig, s. meine Darlegungen in *Roman. Forsch.* 29, 328 ff.[1]

Es ist gegen den in Rede stehenden Grundsatz von Foerster und den Vertretern seiner Anschauung eingewandt worden, die logische Version brauche gegenüber der unlogischen keineswegs die ursprüngliche zu sein, denn ein geschickter Bearbeiter könne sehr wohl Widersprüche, die er in seiner Quelle findet, auf Grund eigenen Nachdenkens tilgen, unmotiviertes motivieren, eine ungenügende Motivierung durch eine bessere ersetzten.[2] Diese Mög-

---

[1] Zu dem gleichen Grundsatze bekennt sich auch Frl. E. Vettermann in ihrer methodisch vorzüglichen Untersuchung: *Die Balen-Dichtungen und ihre Quellen*, Halle 1918 (*Beihefte zur Zs. f. rom. Phil.*, H. 60), wenn sie S. 155 aus der Tatsache, dafs die Mehrzahl der in der Version des *Huth-Ms.* enthaltenen Widersprüche über des Helden Namen, Schwert und Tod in der aus französischer Vorlage geschöpften spanischen *Demanda del sancto Grial* noch nicht vorhanden sind, letztere vielmehr „die betreffenden Angaben in folgerichtiger und dem ursprünglichen Plan entsprechender Weise bietet“, den Schlufs zieht, dafs die Balenerzählung der *Demanda* „als die ältere der beiden Versionen und in diesem Sinne als die Quelle der *Huth-Hs.* anzusehen“ sei.

[2] So bemerkt Smirnov in seiner Kritik der oben genannten Abhandlung Browns über die Unabhängigkeit des *Mb* vom *Ivain*, *Rev. celt.* 34, 337: „*On a . . . observé déjà plusieurs fois que l'auteur gallois, qui était sûrement un remanieur intelligent et habile, a pu tout simplement perfectionner sur certains points le roman de Chrétien*“. Dafs der Kymre ein „intelligenter und geschickter Bearbeiter“ war, ist natürlich wieder eine *petitio principii*, denn das Mafs von Intelligenz, welches er als Bearbeiter betätigt hat, könnte doch nur erschlossen werden aus den Änderungen, die er an seiner Vorlage angebracht hat, diese aber kennen wir ja nicht; es läfst sich nur sagen, dafs der Kymre eine klare, gut motivierte Erzählung bietet, welche er ja aber einfach aus seiner Vorlage herübergenommen haben kann.

Anmerkungsweise bemerkt S., Edens habe in seiner Dissertation „*complètement négligé cette considération et M. Zenker* (*Zur Mabinogionfrage*, Halle 1912) *ne s'est pas rendu compte de toute son importance*“.

Dieser Edens gemachte Vorwurf ist völlig ungerecht. Edens hat jene Möglichkeit keineswegs aufser Acht gelassen, denn er bemerkt S. 132 ausdrücklich, man werde gegen seine Beweisführung wahrscheinlich einwenden: „Der kymrische Erzähler habe eben an allen diesen Stellen seine Vorlage verbessert, es sei ihm hier eigene Erfindung zuzuschreiben“; er erklärt aber, dieser Einwand sei nicht stichhaltig:

„Ist es denkbar, dafs in nicht weniger als 21 Fällen [diese Ziffer ist jetzt um einige wenige Nummern zu reduzieren], wo der literarisch fein gebildete Chr. sich eines Widerspruches in seiner Erzählung, unlogischer Darstellung, mangelnder Motivierung nicht bewufst war, der kymrische Erzähler mit scharfem Blicke die Fehler, die unlogischen Züge seiner Vorlage erkannt und in vollkommenster Weise durch geringfügige Änderungen, Einführung neuer Motive — Eifersuchtsmotiv! — beseitigt haben sollte, dergestalt, dafs

lichkeit kann natürlich nicht bestritten werden und braucht nicht bestritten zu werden. Sie darf aber bei den Autoren des Mittelalters nur dann in Betracht gezogen werden, wenn es sich um vereinzelte Fälle handelt. Denn aus allem, was wir über die Arbeitsweise mittelalterlicher Erzähler wissen, deren Darstellung wir ja oft mit ihren erhaltenen Quellen zu vergleichen in der Lage sind, ergibt sich, daſs sie in hohem Grade autoritätsgläubig waren und im allgemeinen ihren Vorlagen nicht mit kritischem Urteil gegenüberstanden, dieselben nicht nach dem Gesichtspunkt der Wahrscheinlichkeit systematisch durchkorrigierten, wie etwa ein moderner Autor geneigt sein wird, das zu tun. Der *conteur* des 12. Jhs. ist naiv gläubig, nicht kritisch veranlagt.

Wenn deshalb von zwei den gleichen Stoff behandelnden Texten der eine in einer ganzen Reihe von Fällen die sachlich gute, der andere die sachlich schlechte Version bietet, dann ist unbedingt anzunehmen, daſs jener, nicht dieser, die ursprüngliche Fassung hat, der erstere nicht aus dem letzteren geschöpft haben kann.

Daſs tatsächlich nach Ausweis uns vorliegender keltischer Bearbeitungen von erhaltenen französischen Dichtungen keltische Übersetzer oder Bearbeiter französischer Texte ihre Vorlagen sonst keineswegs zu verbessern pflegen, hat schon Brown[1] festgestellt, und J. Loth[2] erklärt gleichfalls, es genüge, diejenigen keltischen Texte, von denen es feststeht, daſs sie auf uns erhaltenen französischen Vorlagen beruhen, mit letzteren zu vergleichen, um zu erkennen, daſs die Mabinogion nicht aus Chrétien übersetzt sein können. Gewiſs ist das Verfahren anderer keltischer Bearbeiter zu ihren französischen Originalen noch kein zwingender Beweis, daſs der Verfasser des

---

nun von Anfang bis zu Ende seine Erzählung folgerichtig und widerspruchsfrei ist, gegenüber der vielfach Anstoſs erregenden, inkonsequenten Darstellung Chr.'s?

Sollen wir glauben, daſs der naive kymrische Erzähler seine Vorlage mit dem Auge des modernen philologischen Forschers durchgenommen und von Anfang bis zu Ende durchkorrigiert, und zwar in überaus verständnisvoller, ja geradezu divinatorischer Weise durchkorrigiert hat?

Ich glaube, man darf das wohl ohne weiteres als ausgeschlossen bezeichnen. Ich meine, für jeden, der sehen kann, ist es klar, daſs das M. in den angeführten Fällen die ursprüngliche Version hat, die Chr. ungeschickt geändert hat."

E. weist dann auf einen Fall hin, wo diese Erklärung überhaupt unmöglich ist, da Chr.'s Darstellung die des *Mb* zur Voraussetzung hat und ohne sie nicht zu verstehen ist.

Die Unterlassung ist also in Wahrheit nicht auf Seiten Edens', sondern auf der Smirnovs, dem es obgelegen hätte, zu dieser Zurückweisung des gegnerischen Einwandes durch Edens seinerseits Stellung zu nehmen. Er ignoriert dieselbe aber, und da solche Ignorierung von anderer Seite auch schon versucht worden ist, so habe ich den ganzen Edensschen Passus nochmals im Wortlaut hierher gesetzt.

[1] *Rom. Review* III, 144, Anm. 7.
[2] *Les Mabinogion* I², S. 51.

Mb ebenso verfahren sein müsse, immerhin ist die Feststellung von gröfster Wichtigkeit: sie macht die Erwartung der Anhänger der Foersterschen Theorie zunichte, welche die Überzeugung aussprachen, der Vergleich anderer keltischer Übertragungen französischer Dichtungen werde zeigen, dafs ihre Verfasser ebenso zu Werke gingen, wie die Verfasser der Mabinogion getan haben müfsten, falls ihnen die Chrétienschen Romane als Vorlagen gedient haben.

Weiter: die Annahme, die von Chrétien abweichende, logisch einwandfreie Fassung des *Mb* erkläre sich durch bewufste Änderung des Kymren, ist überall da nicht zulässig, wo die Darstellung Chrétiens die des *Mb* geradezu zur Voraussetzung hat, nur verständlich wird durch die Annahme, in der Quelle des französischen Dichters sei eben die Darstellung des *Mb* vorhanden gewesen, und die Chrétiens sei aus ihr durch Erinnerungstäuschung, flüchtige Lektüre oder auch durch absichtliche, unangebrachte Änderung entstanden; denn dafs der kymrische Bearbeiter, der die entstellte Version Chrétiens vor Augen hatte, durch zufällige Änderung oder Nachdenken die ursprüngliche Fassung wiedergefunden haben sollte, wird in der grofsen Mehrzahl der Fälle als ganz unwahrscheinlich bezeichnet werden müssen.

2. „Vermehrt wird die Wahrscheinlichkeit, dafs der logische, objektiv bessere Text auch das Ursprüngliche bietet, ... dann, wenn sich, sei es auch nicht alle, so doch einige der Differenzen, die ihm gegenüber der logisch mangelhafte Text aufweist, erklären lassen durch die Annahme, der Verfasser des letzteren habe seine Vorlage abgeändert zu einem ganz bestimmten Zwecke, einer auch sonst in seiner Erzählung sich offenbarenden Tendenz zuliebe, ohne sich bewufst zu sein, dafs er durch seine Änderungen Widersprüche in die Handlung brachte, Motive, die für den Gang der Handlung unentbehrlich waren, tilgte.“ [1]

Eine solche bei Chrétien deutlich erkennbare Tendenz ist nun sein Bestreben, der Erzählung durchweg ein höfisches Gepräge zu verleihen, Züge, welche mit der höfischen Etikette, mit feiner Rittersitte und ritterlicher Weltauffassung nicht im Einklang stehen, zu eliminieren. Ferner zeigt die stoffgeschichtliche Betrachtung seiner Dichtungen, dafs es ihm als echtem Franzosen darum zu tun ist, den Forderungen des *sens commun* nach Möglichkeit gerecht zu werden, dafs er darauf ausgeht, die Erzählung zu rationalisieren, märchenhaft-phantastische Elemente, die ihm seine Quellen boten, zu ersetzen durch realistisch-aktuelle Schilderungen nach dem Leben, besonders wieder Schilderungen ritterlich-höfischen Tun und Treibens.

3. Die aus Kriterien anderer Art gefolgerte Wahrscheinlickkeit, dafs ein Zug in einem der beiden zu vergleichenden Texte in ursprünglicher, im andern in sekundärer Fassung vorliege, wird ver-

---

[1] *Zur Mabinogionfrage* S. 56f.

mehrt, wenn sich ein plausibler Grund geltend machen läfst, der den Verfasser des anderen Textes bewog, diesen Zug abzuändern, und wenn, angenommen, das umgekehrte Verhältnis sei zu statuieren, ein Grund, zu ändern, für den Autor des ersterwähnten Textes nicht ausfindig zu machen ist.

4. Durch die neueren Forschungen, besonders die Arbeiten von Zimmer, Schofield, Brown, Ehrismann, Miss Paton, Miss Schöpperle u. a. ist es aufser Zweifel gesetzt, dafs den bretonischen Romanen wie den bretonischen Lais vielfach keltische Sagen und Mythen zugrunde liegen, die in irischen Sammelhandschriften aus vor-Chrétienscher Zeit auf uns gekommen sind. Es handelt sich besonders um keltische Feenmärchen und Sagen von der Fahrt eines irdischen Helden ins Feenreich, in die keltische *Other-world*. Die französischen Dichter haben diese Stoffe mehr oder weniger rationalisiert. Wenn deshalb in dem einen der beiden verglichenen Texte eine Episode nicht nur im allgemeinen ein mehr phantastisches, märchenhaftes Gepräge trägt, sondern in ihm in speziellen Zügen dem keltischen Typus der *fairy-mistress story*, der *Other-world story* näher steht als in dem anderen Texte, der mehr modern-realistisches Gepräge zeigt, so spricht alle Wahrscheinlichkeit dafür, dafs jene erstere Fassung die ursprüngliche ist und der Text, der sie enthält, nicht aus dem anderen abgeleitet ist, sondern beide aus der gleichen Quelle stammen, welche jene ursprünglichere Version der Episode enthielt, die von dem einen Autor übernommen, von dem anderen modifiziert wurde.

Im ersten, sagengeschichtlichen Teil dieser Untersuchung ist nun gezeigt worden, dafs die These Browns, wonach der *Ivain* zurückgeht speziell auf eine *fairy-mistress story* vom Typus des *Serglige Conculaind* und des *Tochmarc Emere*, alle Wahrscheinlichkeit für sich hat. Wenn deshalb einer der beiden zu vergleichenden Texte in irgend einem Zuge einer der beiden genannten Erzählungen der Cuchulinnsage näher steht als der andere, so spricht die Wahrscheinlichkeit dafür, dafs diese Version gegenüber der anderen, nicht zur Cuchulinnsage stimmenden die ursprüngliche ist.

Soviel in aller Kürze zur Klärung der prinzipiellen Fragen.

5. Vergleich von Chrétiens *Ivain* mit dem Mabinogi von *Owein und Lunet.*

Ich schicke zunächst in Paralleldruck eine knappe Analyse des Inhalts des *Ivain* und des Mabinogi voraus, in der ich mich aber auf die Grundlinien der Handlung beschränke, allgemein Bekanntes nicht erwähne und alle Einzelheiten, die für den Fortgang der Handlung ohne Bedeutung sind, beiseite lasse.[1]

[1] Eine ausführliche Inhaltsangabe der beiden Texte in Paralleldruck ist jetzt zu finden bei W. Greiner, *Owein-Ivain*, S. 8—120.

Vergleichende Inhaltsübersicht.

Ivain.

Artus hält Pfingsten Hof zu *Carduel en Gales* (= *Carlisle* in Cumberland). *Calogrenant* erzählt das Abenteuer, welches er vor sieben Jahren an der Wunderquelle im Walde Broceliande erlebte (1—648).

Artus ist während der Erzählung nicht zugegen, wird aber durch seine Gemahlin von ihr unterrichtet und schwört nun, dafs er vor Ablauf von 14 Tagen mit allen, die ihn begleiten wollen, der Quelle einen Besuch abstatten wird (649—676).

Mabinogi von *Owein* (Loth II[2], 1 ff.).

Artus weilt zu *Kaer Llion* an der Wysc (dem heutigen *Caerleon* an der Usk in Südwales), bei ihm befinden sich *Owein*, *Kynon*, *Kei* und Artus' Gemahlin *Gwenhwyvar*. *Kynon* erzählt das Abenteuer, welches er vor längerer Zeit — wie es scheint, in seiner Jugend —, als er sich auf den Weg gemacht hatte *„vers les extrémités du monde et les déserts"*, bei einer im Waldgebirge gelegenen Wunderquelle erlebt hat. Artus schläft während der Erzählung (S. 1—15).

Ivain-Owein macht sich heimlich auf, um das Abenteuer zu bestehen (*Iv.* 677—759; *Mb* S. 16).

Er gelangt, wie vor ihm Calogrenant, im Walde zu einem befestigten Schloss, in dem ein *vavassor* mit seiner Tochter wohnt; er wird freundlich aufgenommen und übernachtet. Am nächsten Morgen zieht er weiter (760—792).

Er gelangt, wie vor ihm Kynon, zu einem prächtigen Schlofs, in dem nur der Schlofsherr und 24 wunderschöne Jungfrauen wohnen; er wird hier reichlich bewirtet und übernachtet. Am nächsten Morgen zieht er weiter (S. 16—17).

Er trifft auf einer Lichtung den riesenhaften, mifsgestalteten Hirten, von dem Calogrenant erzählte; der Hirt zeigt ihm den Weg zur Quelle (793—799).

Er trifft auf einer Lichtung den riesigen, einäugigen und einbeinigen Waldhüter, von dem Kynon erzählte; derselbe weist ihm den Weg zur Quelle (S. 17).

Dort angekommen, giefst er Wasser auf die Steinplatte, ein furchtbares Gewitter bricht los, ein Ritter (Mabinogi: auf schwarzem Rofs, in schwarzem Gewand) erscheint, den er in Zweikampf tötlich verwundet und den er bis zu dessen Schlofs verfolgt. Durch ein hinter Ivain-Owein herabsausendes Fallgitter sieht dieser sich im Torweg eingeschlossen (*Iv.* 800—969; *Mb* S. 17—19).

Lunete tritt ein und bringt ihm zu essen. Sie gibt ihm einen unsichtbar machenden Ring. Als die Ritter des Schlosses kommen und ihn suchen, vermögen sie ihn nicht zu finden (970—1143).

Lunet erscheint und reicht ihm durch das Gitter einen unsichtbar machenden Ring. Als die Dienstleute des Schlofsherrn in das Torverliefs eindringen, entrinnt Owein durch das geöffnete Tor, Lunet, die draufsen seiner harrt, führt ihn in ein grofses,

Ivain.	Mabinogi von *Owein.*
	schönes Zimmer, wo sie ihm zu essen bringt (S. 19—21).
Der ganze Leichenzug geht durch das Torverliefs, die Wunden des Toten beginnen von neuem zu bluten, ein Beweis, dafs der Mörder im gleichen Raume weilt. Man sucht nochmals vergeblich nach ihm (1144—1257).	Owein erblickt den Leichenzug durch ein Fenster seines Zimmers und verliebt sich in die Witwe, die „*Dame de la Fontaine*“ (S. 22—24).
Nachdem der Zug das Schlofs verlassen hat, führt Lunete Ivain an ein Fenster — es ist offenbar im Torverliefs selbst oder im Nebenzimmer gedacht —, durch das er den Zug und die Witwe, Laudine, erblickt, in die er sich verliebt (1258—1588).	
Die *dameisele sauvage* hat einen Brief gebracht, wonach Artus in der nächsten Woche zur Quelle kommen wird. Lunete macht ihrer Herrin klar, dafs sie sofort einen neuen Gatten nehmen müsse, damit ein Verteidiger für die Quelle da sei (1589—1652).	Die Dame kann die Herrschaft über ihr Land nur behaupten, wenn sie im Stande ist, die Quelle zu verteidigen. Lunet führt ihr zu Gemüt, dafs sie eines Verteidigers für dieselbe bedürfe (S. 24—26).

Die Dame läfst sich bereden und heiratet Ivain-Owein (*Iv.* 1653—2169; *Mb* S. 26 f.).

Ivain.	Mabinogi von *Owein.*
Artus erscheint mit seinen Rittern an der Quelle, Keu, der sich zum Kampfe stellt, wird von Ivain besiegt (2170—2390).	Owein verteidigt drei Jahre lang die Quelle gegen viele Ritter, die er alle besiegt (S. 276).
	Artus vermifst Owein schmerzlich, er vermutet, dafs dieser seinerzeit davongezogen ist, um das Quellenabenteuer zu bestehen. Er begibt sich mit 3000 Mann zur Quelle, um ihn, wenn er tot ist, zu rächen, wenn er in Gefangenschaft geraten, zu befreien und, wenn er noch lebt, mit sich zu nehmen.
	Artus' sämtliche Ritter kämpfen der Reihe nach gegen Owein und werden von ihm besiegt, nur der Kampf mit dessen Freunde Gwalchmei, der zuletzt an die Reihe kommt, bleibt lange unentschieden, am dritten Tage erst erkennen sich beide, und nun will jeder der Besiegte sein; Artus läfst

Ivain.

Die ganze Gesellschaft bleibt acht Tage lang auf dem Schlosse zu Gaste. Gauvain warnt Ivain, sich der Untätigkeit zu ergeben, und lädt ihn ein, mit ihm die Turniere zu besuchen; Ivain erhält von seiner Gattin Urlaub unter der Bedingung, dafs er spätestens nach Ablauf eines Jahres zurückkehre, sie gibt ihm einen Ring, der treue Liebende vor Gefangenschaft und Blutverlust schützt (2291—2638).

Mabinogi von *Owein.*

sich ihre Schwerter ausliefern: so sei keiner besiegt (S. 28—32).

Artus verweilt mit seinen Rittern drei Monate lang bei Owein, dann nimmt er ihn für drei Monate mit sich, um ihn den Vornehmen des Landes zu zeigen, aber Owein bleibt gleich drei Jahre von Hause fort (S. 32 f.).

Ivain-Owein hält den verabredeten Termin nicht ein. Die Dame sagt sich von ihm durch eine Botin los, die ihm den Ring vom Finger reifst. Der Held verfällt in Wahnsinn und führt lange im Walde ein halbtierisches Dasein (*Iv.* 2639—2886; *Mb* S. 33 f.).

Eine Dame (Chrétien: *la dame de Noroison*) mit ihren beiden Fräulein findet ihn schlafend im Walde (*Mb*: in ihrem Park) und heilt ihn durch eine Salbe (Chr.: der Fee Morgue) (*Iv.* 2887—3130; *Mb* S. 34—36).

Er verteidigt das Schlofs der Dame siegreich gegen einen Grafen (Chr.: *Aliers*), den er gefangen nimmt (*Iv.* 3131—3340; *Mb* S. 36—38).

Er steht in einem tiefen Walde einem (*Mb*: schwarzen) Löwen im Kampfe gegen eine Schlange bei, der dankbare Löwe folgt ihm seitdem wie ein treuer Hund (*Iv.* 3341—3484; *Mb* S. 38).

Nach acht Tagen mit dem Löwen zur Quelle zurückgekehrt, wird Ivain, von Gewissensbissen gequält, beinahe zum zweiten Mal wahnsinnig. Er findet Lunete in der Kapelle eingeschlossen: weil sie ihre Herrin beredet hat, Ivain zu heiraten, soll sie am nächsten Tage verbrannt werden, wenn sie nicht einen *champion* findet, der es wagt, gegen drei Männer zu kämpfen. Ivain macht sich anheischig, sie zu verteidigen (3484—3769).

Als beide am Abend rasten, findet Owein Lunet in einem Felsen eingeschlossen; er hört, dafs sie, weil sie zwei Diener ihrer Herrin getadelt hat, die ihn einen Verräter nannten, am übernächsten Tage hingerichtet werden soll, wenn er sie nicht selbst verteidige (S. 38 f.).

Er findet für die Nacht auf dem Schlosse eines Barons Unterkunft, der von einem Riesen (Chr.: *Harpin de la*

Ivain.	Mabinogi von *Owein.*

Montagne) belagert wird, welcher die Auslieferung der Tochter verlangt. Ivain tötet den Riesen im Kampfe (*Iv.* 3770—4312; *Mb.* S. 38—42).

Ivain.	Mabinogi von *Owein.*
Rückkehr zur Kapelle. Ivain tötet mit Hilfe des Löwen den schurkischen Seneschall, der Lunete verklagt hatte; dessen beide Brüder werden zu Gefangenen gemacht und statt Lunetes verbrannt (4313—4575).	Owein begibt sich nach dem Tal, wo er Lunet getroffen hat. Er kämpft mit den beiden Dienern, die Lunet verbrennen wollen; als er in Gefahr ist, der Übermacht zu erliegen, kommt der Löwe ihm zu Hilfe und tötet die beiden Gegner (S. 42—43).
Die anwesende Laudine, die ihn nicht erkennt, bittet ihn, zu bleiben, bis seine und des Löwen Wunden geheilt seien, I. aber lehnt ab mit der Begründung, er werde sich nicht der Ruhe hingeben, bis seine Herrin ihm verziehen habe (4576—4634).	Owein begibt sich mit Lunet zur *Dame de la Fontaine*, dann mit dieser an Artus' Hof; beide leben seitdem in Eintracht zusammen bis an ihr Ende (S. 43).
Aufenthalt auf einem Hofe, wo Ivain verweilt, bis seine und des Löwen Wunden geheilt sind (4635—4702).	
Erbschaftsstreit der beiden Töchter des Herrn vom Schwarzen Dorn, von denen die ältere Gauvain als *champion* gewinnt, die jüngere Ivain, der mit Hilfe Lunetes ausfindig gemacht wird (4703—5098).	
Das Schlofs vom schlimmen Abenteuer. Ivain besiegt die beiden hier hausenden „Teufelssöhne", denen der König der Jungfraueninsel jährlich einen Tribut von 30 Jungfrauen senden mufs. Befreiung der 300 auf dem Schlosse weilenden Jungfrauen (5099—5809).	Owein begibt sich noch an den Hof des *Noir Oppresseur*, wo 24 Witwen in grofsem Elend leben, deren Gatten im Hause ermordet wurden. O. besiegt den *Noir Oppresseur* und befreit die Witwen, er zieht mit ihnen an Artus' Hof, wo er nun verbleibt, bis er zu seinen Vasallen zurückkehrt, *„c'est-à-dire les trois cents épées de la tribu de Kynvarch et la troupe des corbeaux"* (S. 43—45).
Zweikampf zwischen Ivain und Gauvain am Artushof zur Entscheidung des Erbschaftsstreites. Gauvain gibt sich schliefslich zu erkennen, nun auch Ivain, beide wollen die Besiegten sein. Artus verlangt von der älteren Schwester,	

Ivain.

dafs sie der jüngeren ihr Recht werden lasse, andernfalls wird er ihren Kämpfer für besiegt erklären; die ältere Schwester gibt nach (5810—6509).

Ivain erkennt, dafs er vor Liebe sterben mufs, wenn es ihm nicht gelingt, die Verzeihung seiner Gattin zu gewinnen. Rückkehr zur Quelle, wo das Gewitter erzeugt wird, welches dem Schlosse übel mitspielt. Lunete sagt ihrer Herrin, jener Ritter, der sie — Lunete — befreite, könne ihr helfen, wenn seine Dame ihm vorher verziehen haben werde. Laudine — die ja nicht weifs, dafs der Ritter kein anderer als Ivain war — schwört, alles tun zu wollen, damit dies geschehe. Lunete holt den von seinem Löwen begleiteten Ivain aufs Schlofs. Aufklärung. Laudine, durch ihren Eid gebunden, verzeiht.

Or a mes sire Yvains sa pes ... (6510—6818).

Allgemeines.

Werfen wir zunächst einen Blick auf die beiden Werke als Ganzes, so sticht das primitivere Gepräge des kymrischen Märchens scharf ab gegen den eleganten, den Geist des verfeinerten, höfischen Rittertums widerspiegelnden Charakter des Chrétienschen Versromanes. Hierüber hat schon Piquet ausführlich gehandelt.[1]

Die Unterschiede betreffen wesentlich die folgenden Punkte:

1. Einfache, z. T. spezifisch keltische Sitten und Gebräuche im *Mb* — feine französische Hofsitte im *Ivain*:

An Artus' Hof gibt es im *Mb* keinen Türhüter, was in keltischer Dichtung als Zeichen einer alle Zeit offenen Tisch haltenden Gastlichkeit gilt (Loth II², S. 3). „Kaiser" Artus sitzt mitten im Saale auf einer Streu von Binsen, ein Kissen unter dem Arm; in Anwesenheit der ganzen Ritterschaft überläfst er sich dem Schlafe; der Seneschall reicht den Rittern Meth in Töpfen und Fleischschnitten (S. 4). In dem Schlosse, in dem Kynon übernachtet, nehmen sechs Fräulein ihm sein Pferd ab und entwaffnen ihn, sechs andere nehmen seine Waffen und waschen sie in einem Bassin (S. 7). Lunet selbst wäscht Owein den Kopf und rasiert

[1] A. a. O. S. 121 f.

ihn (S. 24). Owein „verkauft“ die Ritter, die er an der Quelle besiegt, „nach ihrem vollen Wert“, den Erlös teilt er mit seinen Baronen und Rittern (S. 27). Von den Turnieren, die Ivain bei Chrétien besuchen will, V. 2560, ist nicht die Rede (S. 33).[1]

2. Die breit ausgeführten Schilderungen höfischen und ritterlichen Tun und Treibens bei Chr. fehlen im *Mb* ganz:

Genaue Beschreibung des Zweikampfes zwischen Calogrenant und Esclados im *Ivain* 517—45; ebenso des Kampfes zwischen Ivain und Esclados 811—75; Versammlung von Laudines Baronen und Rede des Seneschalls 2053—2149; festlicher Empfang des Königs Artus 2329—2414; usw.

Das *Mb* registriert überall nur kurz die Tatsachen.

3. Bei dem französischen Dichter spielt das psychologische Moment eine grofse Rolle: er setzt seine ganze Kunst daran, uns die Gedanken und Empfindungen der Personen zu schildern, lange Monologe geben uns Einblick in deren Inneres und machen uns zu Zeugen der seelischen Kämpfe, welche sie durchzukämpfen haben, s. die Verwünschungen gegen Ivain, in die Laudine 1206—42 ausbricht, Ivains langen Monolog 1428—1506, die ausführliche Schilderung, wie Laudine mit sich zu Rate geht, ob sie Ivain heiraten soll oder nicht, 1734—84, usw.; lange Gesprächsscenen führen uns die Personen in Rede und Gegenrede vor.

Von alle dem ist im *Mb* nichts zu finden.

4. Die schon ganz in den Bahnen der provenzalischen, höfischen Lyrik sich bewegenden spitzfindigen Betrachtungen über die Minne, die subtilen Schilderungen ihrer Wirkung, die bei Chrétien einen breiten Raum einnehmen, sind dem *Mb* gleichfalls bis auf die leiseste Spur fremd, s. gleich am Anfang des *Ivain* die Betrachtung über die *deciple* des „Minneordens“, 13—32, die Schilderung des Erwachens der Liebe zu Laudine in Ivains Herzen, 1356—1405, u. a. m.

Gewifs kann nun aus alledem die Priorität der Darstellung des *Mb* gegenüber Chrétien nicht mit Sicherheit gefolgert werden. Denn der Einwand ist möglich, es sei eben dem kymrischen Erzähler nur darum zu tun gewesen, den Inhalt des französischen

---

[1] Dafs die ritterliche Kultur im *Mb* noch eine primitivere ist als im *Ivain*, hatte schon der vielgeschmähte Hersart de La Villemarqué a. a. O. S. 93 f. ganz richtig dargelegt: „... *le conte offre une expression beaucoup moins complète, beaucoup moins détaillée de la chevalerie que le roman; l'un l'a prise à son début, l'autre à son point culminant. L'amour est loin d'être compris de la même manière par le premier* [das *Mb*] *et par le second; le conteur ne se doute pas de cette exaltation, de ce raffinement sentimental dans lequel se complaît le trouvère et qui n'est pas encore dans les moeurs de son époque. En Cambrie, comme partout ailleurs, il est né plus tard. La chevalerie, qui, dans les dernières années du douzième siècle, doit y tourner à la mollesse et à la galanterie, ainsi qu'ailleurs, y conserve encore sa sévérité primitive au moment où écrit l'auteur gallois*“.

Romanes in knapper Form unter Beschränkung auf die wesentlichen Momente der Handlung nachzuerzählen, er habe für ein unhöfisches, keltisches Publikum geschrieben und habe seine Vorlage bewufst keltisiert, sie der Vorstellungswelt der Kreise, an die er sich wandte, angepafst. Immerhin wird man die Berechtigung der Erwägung, die Edens S. 51 bezüglich des Verhältnisses des *Erec* zu dem in gleicher Weise von ihm sich unterscheidenden *Mb* von *Gereint* anstellt, auch hinsichtlich des *Ivain* nicht ganz in Abrede stellen können:

„Es verdient doch sehr beachtet zu werden, dafs sich von diesen Schilderungen im *Mb* gar keine Spur findet. Lagen sie wirklich ... dem Verfasser des *Mb* vor, so spräche doch wohl die Wahrscheinlichkeit dafür, dafs sich irgendwo einmal aus ihnen dieser oder jener Zug erhalten hätte. Ja, man kann die Frage aufwerfen, ob denn diese prächtigen Schilderungen nicht wenigstens zum Teil auch bei einem keltischen Publikum auf Interesse hätten rechnen können und ob für den keltischen Erzähler wirklich ein Grund vorlag, sie so vollständig auszumerzen."

Immerhin, ein eigentlich stringenter Beweis, das ist unumwunden zuzugeben, läfst sich aus dieser Verschiedenheit des Kostümes gegen die Foerstersche Theorie nicht entnehmen.

Das gleiche gilt hinsichtlich einiger dem *Mb* eigentümlicher Züge volksmäfsiger Erzählungsweise, auf die Piquet[1] aufmerksam macht, so die Rolle, die im *Mb* die Zahl drei spielt, die Neigung zur formelhaften Wiederholung u. a., denn der Kymre könnte ja die höfische Erzählung Chrétiens bewufst ins Volksmäfsige umgesetzt haben.

Doch darf gegen die Annahme einer solchen bewufsten Umkostümierung des Chrétienschen Romans andererseits wieder die Tatsache geltend gemacht werden, die schon oben vermerkt wurde, dafs anderweitig bei keltischen Bearbeitern französischer Vorlagen, wie es scheint, ein solches Verfahren nirgends nachzuweisen ist.

Piquet zeigt ferner, dafs im *Mb* die Erzählung sich mehrfach von der des *Ivain* durch besseren Zusammenhang und bessere Motivierung unterscheidet:

„*De nombreuses incohérences et obscurités démontrent clairement, dans l'Ivain français, la présence de récits indépendants à l'origine et introduits de gré ou de force dans le poème. Plus fréquents dans l'oeuvre de Chrétien que dans le Mabinogi, elles sont la preuve que celui-ci est resté plus près de l'invention primitive.*"[2] Die einzelnen Punkte, um die es sich handelt, werden im Verlaufe unserer, dem Gange der Erzählung folgenden Untersuchung zur Sprache kommen.

Ich gehe nun dazu über, an der Hand einer schrittweisen genauen Vergleichung des französischen Versromans mit dem kym-

---

[1] A. a. O. S. 121. S. über diesen Punkt jetzt eingehend W. Greiner, *Owein - Ivain.*

[2] S. 124.

rischen Mabinogi den Nachweis zu führen, dafs letzteres in einer beträchtlichen Anzahl von Fällen Versionen bietet, welche ursprünglicher sind als die Chrétiens, dafs das *Mb* somit nicht auf Chrétien beruhen kann, sondern dafs es, nachdem das *Mb* selbst anerkanntermafsen als direkte Quelle Chrétiens nicht in Betracht kommt, mit diesem aus der gleichen verlorenen Quelle geschöpft haben mufs.

Calogrenant-Kynons Bericht am Artushof.

Die Erzählung beginnt im *Ivain* wie im *Mb* damit, dafs an Artus' Hof ein Ritter der Tafelrunde — *Calogrenant* bei Chrétien, *Kynon* im *Mb* — ein Abenteuer, das er bestanden hat, zum besten gibt: seinen Besuch bei der Wunderquelle im Walde Broceliande, bzw. in einem Walde in Britannien.

Es ist nun bei Chr. ein auffälliger Zug, dafs V. 42 ff. der König plötzlich sich erhebt, die Gesellschaft verläfst und sich in das anstofsende Zimmer der Königin begibt, bei der er so lange verweilt, bis er einschläft; erst nachdem Calogrenant seine Geschichte beendigt hat, kehrt Artus V. 650 in den Saal zurück. Auch die Abwesenheit der Königin bei dem Feste, dem nach V. 10 doch auch die Damen beiwohnen, mufs befremden. Die Ritter wundern sich höchlich darüber, dafs der König sich entfernt, denn sie haben es noch nie erlebt, dafs bei einem so hohen Feste der König sich aus der Gesellschaft zurückgezogen hat, um zu schlafen:

> 49 Mes cel jor einsi li avint
> Que la reïne le detint,
> Si demora tant delez li
> Qu'il s'oblia et andormi.

Im *Mb* verhält sich die Sache anders: hier ist die Königin bei dem Feste zugegen, Artus wird vor Beginn der Tafel m i t t e n i m K r e i s e s e i n e r Ritter von Müdigkeit übermannt und schläft ein:

„Hommes“, dit Arthur, „si vous ne vous moquiez pas de moi, je dormirais volontiers en attendant mon repas ... Et l'empereur s'endormit“ (L o t h II², S. 4).

Auch hier erwacht der König erst wieder, nachdem der Ritter — Kynon — seine Geschichte beendigt hat. Man fragt sich, welchen Zweck es im Organismus der Erzählung hat, dafs der Dichter Artus während der Erzählung Calogrenants, bzw. Kynons, abwesend sein, bzw. schlafen läfst. Da nun Artus unmittelbar vor Beginn der Erzählung weggeht, bzw. einschläft, und unmittelbar nach deren Beendigung wieder erscheint, bzw. erwacht, so kann der Grund kein anderer sein, als dafs er die Geschichte nicht mit anhören soll. Aber warum nicht? Das scheint mir nach der Darstellung des *Mb* ziemlich klar: es ist die Absicht des Dichters, dafs nach Kynon als erster Owein, der Held der Erzählung, das Quellenabenteuer bestehen soll. Würde nun Artus die

Erzählung Kynons mit angehört haben, so hätte es seine Würde erfordert, daſs er selbst sofort den Entschluſs gefaſst hätte, die Quelle aufzusuchen und den Kampf mit dem dort erscheinenden Ritter auszufechten; dann konnte aber Owein nur in seiner Begleitung die Quelle besuchen, und die Laudinegeschichte wurde unmöglich! Aus diesem Grunde richtet es der Dichter so ein, daſs der König von Kynons Abenteuer keine Kenntnis erhält!

Bei Chrétien ist diese naheliegende Erklärung nicht möglich, denn hier erfährt Artus sofort nach seiner Rückkehr in den Saal das Erlebnis Calogrenants aus dem Munde der Königin, V. 657 ff.! Wir hören V. 61, die Königin habe, nachdem der König in ihrem Zimmer eingeschlafen war, gehört, wie Calogrenant begann, einigen unmittelbar vor der Tür ihres Zimmers sitzenden Rittern, unter denen sich auch Ivain befand, seine Geschichte zu erzählen. Daraufhin sei sie gleich in den Saal hinausgetreten und habe nun die Erzählung mit angehört. Dadurch, daſs Artus die Geschichte von ihr erfährt, wird nun aber der einzige Zweck, den das Nichtanhören von Calogrenants Abenteuer durch den König im Organismus der Romanerzählung haben kann: Ivain das Abenteuer allein bestehen zu lassen, illusorisch gemacht! Der König reagiert auf die ihm gewordene Mitteilung sofort so, wie es nach der Auffassung der Zeit seine *gloire* offenbar forderte: er ist Feuer und Flamme dafür, das gefährliche Abenteuer zu bestehen, er schwört drei groſse Eide, bei der Seele seines Vaters, seines Sohnes und seiner Mutter, daſs er der Wunderquelle einen Besuch abstatten will. Da nun aber Ivain als erster ausziehen und sich mit Laudine vermählen muſs, bevor Artus mit seinem Hofe an der Quelle eintrifft, so hilft sich Chrétien in der Weise, daſs er den König die Fahrt nicht sofort antreten, sondern erklären läſst, erst in 14 Tagen ausziehen und am Johannistag — es ist Pfingsten — an der Quelle eintreffen zu wollen. Damit ist für Ivain die zum Bestehen des Abenteuers erforderliche Zeit gewonnen, und dieser macht sich denn nun auch sofort — wie im *Mb* — heimlich davon.

Somit ist Chrétiens Darstellung hier technisch unverständlich: es bleibt rätselhaft, welchen Zweck der Dichter damit verfolgt, daſs er Artus sich aus dem festlichen Kreise entfernen und zu der Königin — oder mit der Königin? — ins Nebenzimmer verfügen läſst, — es ist bei Chrétien nicht recht deutlich, ob wir uns die Königin anfangs im Saale mitanwesend zu denken haben. Diese Darstellung wird aber verständlich, wenn wir annehmen, Chrétiens Quelle habe hier mit dem *Mb* übereingestimmt. Denn es war für den höfischen Dichter natürlich ganz unmöglich, König Artus mitten in der festlichen Versammlung von Rittern und Damen einschlafen zu lassen, — das hätte sich nach den Anschauungen seines höfischen Publikums mit der Würde eines Königs nicht vertragen und hätte Artus in den Augen der Leser geradezu lächerlich gemacht. Deshalb änderte der Dichter die ihm vorliegende Erzählung dahin ab, daſs

er den König sich zur Königin, oder mit der Königin, ins Nebenzimmer begeben und dort der Ruhe pflegen liefs, — ein recht unwahrscheinlicher Zug. Da dem französischen Dichter aber das Verständnis für die Bedeutung, welche der Schlummer des Königs im Organismus der Erzählung hat, abging, so liefs er, offenbar in dem Gefühle, dafs doch Artus selbst das interessante Quellenabenteuer nicht vorenthalten werden dürfe, die Königin Zeugin der Erzählung Calogrenants werden, wodurch nun die Episode von der Entfernung und dem Entschlummern des Königs gänzlich überflüssig und vom Gesichtspunkt der Ökonomie der Erzählung aus unverständlich wird.

Somit haben wir gleich im Eingang der Geschichte einen Fall, wo das *Mb* gegenüber Chrétien die ursprünglichere Version gewahrt zu haben scheint. Die Darstellung des letzteren läfst sich mühelos erklären, wenn wir annehmen, die Fassung des *Mb* habe auch in Chrétiens Quelle gestanden.

Gewifs mufs die hier vorgetragene Auffassung Vermutung bleiben, aber ich denke, es ist eine Vermutung, die eine ziemliche Wahrscheinlichkeit für sich hat.

Es ist hier nun gleich auch der *Iban* des Ulrich Füetrer heranzuziehen. Es verdient zunächst Beachtung, dafs dieser insofern zum *Mb* stimmt, als bei ihm Artus während Calogrenants — Kolograndss — Erzählung anwesend ist, obwohl Hartmann sich genau an Chrétien anschliefst: V. 78 ff. bei Hartmann entfernt sich der König mit der Königin, beide begeben sich in die Kemenate, um zu schlafen, — V. 42 ff. bei Chrétien schliefsen, wie bemerkt, in der Tat die Auffassung nicht aus, dafs Artus sich mit seiner Gemahlin gemeinsam entfernt hat, obgleich der Anwesenheit der letzteren keine Erwähnung geschieht. Bei Hartmann 104, bevor Calogrenant seine Geschichte begonnen hat, kehrt die Königin dann in den Saal zurück; dagegen erscheint Artus selbst erst V. 880 ff. wieder, nach Beendigung der Erzählung und nachdem Ivain seine Absicht ausgesprochen hat, die Schmach seines Vetters zu rächen. Bei Füetrer ist im Unterschiede von Hartmann von der anfänglichen Anwesenheit und der Entfernung des Königspaares nicht die Rede, wir hören nur, f. 104, v. c. 2, die Königin sei, als Calogrenant begann, eingetreten, gleich darauf, nach den giftigen Worten Keus, erscheint auch der König, der nun die ganze Erzählung selbst mit anhört. In Anbetracht der Tatsache, dafs sich später sichere Indizien für die Benutzung einer zweiten Quelle durch Füetrer finden werden, legt seine Abweichung von Hartmann den Gedanken nahe, er folge auch hier jener anderen Quelle, welche mit dem *Mb* darin übereinstimmte, dafs Artus während Calogrenants Erzählung anwesend war. Aber freilich unterscheidet sich F. vom *Mb* wieder dadurch, dafs von einem Einschlafen des Königs keine Rede ist, was dann durch die Annahme erklärt werden könnte, dieser Zug sei in seiner Quelle schon getilgt gewesen, oder durch

die andere, er habe sich bemüht, eine ihm vorliegende, zum *Mb* stimmende Version mit der Hartmanns auszugleichen. Indessen ist auch die Möglichkeit, dafs F. die Darstellung Hartmanns selbständig geändert hat, unstreitig gegeben.

Aber auch der Eingang bei Füetrer verdient Beachtung. Die ersten Strophen lauten bei ihm:

Gross lob vnd eer vernomen
habt ir dick von Artaus,
wie er was so uolkumen
vnnd was durch zucht man wiellt in seinem haws;
da waren ett ritter an preis dj aller pesten,
dy wonten in allen lannden,
paide von frömden chunden vnd auch gestten.

Genueg das von im sagen,
das doch nicht sind dann wortt,
das er zue kainen tagen
liess essen nicht, ee man zue hof erhörtt
von awentewr oder sunst ain frömdes mere;
dytz schwechet seines hofes eer
vnd wër seinr grossen milt all zue geuere.

Abentewr, wie her Kologrannd vor den rittern ain awentewr sagt, wie im gelunngen was pey dem prunn zw Aschalun in dem vorecht Precilien.

An ainem tag sich füegte,
das ye ain ritter tewr
des anndern manheit rüegte,
sagten von menegem streit uil vngehewr,
sunst sollt ainer sagen vor in allen,
was im wär chund frömder geschicht,
vnd was das mär an Kologrand geuallen.

Dieser Anfang ist von dem bei Hartmann ganz verschieden. Karidol als Ort, Pfingsten als Zeit des Hoftages, wie Hartmann V. 32 ff. hat, werden nicht erwähnt, ebenso fehlt die bei diesem gegebene Schilderung des fröhlichen Treibens, das am Hofe herrscht. Andererseits vermifst man wieder bei Hartmann die bei F. sich findende Erwähnung der angeblichen, ihm aber unwahrscheinlich dünkenden Sitte Artus', bei Hoffesten nicht eher zu essen, als sich „ein Abenteuer oder sonst ein fremdes Märe“ eingestellt hat. Man fragt sich, welchen Grund Füetrer hat, von dieser angeblichen Sitte, die er doch nicht wahrhaben will, hier zu sprechen. Da nun gleich nachher Calogrenant beginnt, solch ein „fremdes Märe“ zum besten zu geben, so möchte ich die Vermutung wagen, dafs F. auch hier jener anderen Quelle folgt, in der der *Ivain*, wie eine ganze Reihe von Artusromanen, damit begann, dafs Artus nicht essen wollte, bevor die fragliche Bedingung erfüllt sei, der dann

alsbald durch Calogrenant Genüge getan wurde, — man beachte, daſs im *Mb* die Szene vor der Mahlzeit spielt: Füetrer tilgte das Motiv, weil es in seiner Hauptquelle, bei Hartmann, fehlte und weil es sich ihm mit Artus' bekannter „Milde" nicht zu vertragen schien.

Aber auch hier muſs es bei der Vermutung sein Bewenden haben, — ein wirklich entscheidender Grund für die Annahme, daſs F. noch eine zweite Vorlage benutzt hat, liegt auch in diesem Falle nicht vor, und die Möglichkeit besteht auch hier, daſs er selbständig eigene Wege geht.

Calogrenant-Kynon bei dem freundlichen Schloſsherrn.

Der Besuch Calogrenant-Kynons bei dem freundlichen Wirt, der ihm den Weg zur Wunderquelle zeigt, wird bei Chrétien und im *Mb* folgendermaſsen geschildert:

Chrétien, *Ivain* V, 190 ff.:

Calogrenant hat auf schmalem Fuſspfade den Wald Broceliande durchritten:

„Aus dem Walde gelangte ich auf eine Heide, und ich sah in der Entfernung von einer halben wälschen Meile vor mir ein hölzernes Vorwerk, — weiter war es keinenfalls. Ich ritt im Trabe darauf zu und sah nun die Palissadenbefestigung und den rings herum laufenden tiefen, breiten Graben, und auf der Brücke stand der Besitzer der Festung, der auf der Faust einen gemauserten Habicht hielt. Kaum hatte ich ihn gegrüſst, als er mir den Steigbügel hielt und mich einlud, abzusteigen. Ich tat so, — es blieb mir auch nichts anderes übrig, denn ich benötigte der Herberge; und er meinte sofort, mehr als hundertmal in einem Atem, er segne den Weg, der mich zu ihm geführt hatte. Damit betraten wir den Hof, passierten Brücke und Tor. Mitten in dem Hofe des Ritters (*vavassor*), dem Gott Freude und Ehre schenken möge in eben dem Maſse, in dem er solche mir an diesem Abend bot, hing eine Tafel; weder Eisen noch Holz war an ihr, vielmehr bestand sie ganz aus Kupfer. Auf diese Platte tat der Ritter mit einem an

Mabinogi, Loth II[2], 5 ff.:

Kynon hat sich auf den Weg gemacht *„vers les extrémités du monde et les déserts"*.

„Ich gelangte schlieſslich in das schönste Tal der Welt, das bedeckt war mit Bäumen von gleichem Wuchs und in seiner ganzen Länge von einem Fluſs mit starkem Gefälle durchströmt wurde. Ein Weg lief am Flusse entlang; ich folgte ihm bis Mittag und setzte meinen Weg auf der anderen Seite des Flusses bis drei Uhr fort. Ich gelangte auf eine weite Ebene, an deren Rande ein funkelndes, vom Strom bespültes Schloſs stand. Ich nahm die Richtung auf dieses Schloſs: da kamen mir zwei junge Männer mit krausen, blonden Haaren entgegen, die beide ein goldenes Diadem trugen; ihr Gewand war aus gelber Seide (*de paile jaune*) gefertigt; goldene Spangen schlossen ihre Schuhe im Spann; sie trugen in der Hand einen elfenbeinernen Bogen mit Hirschsehnen, ihre Pfeile, deren Stiele aus Narwalknochen bestanden, trugen Pfauenfedern, ihre Spitzen waren aus Gold; die Klingen ihrer Messer waren auch aus Gold und die Griffe aus Narwalknochen. Sie standen im Begriff, ihre Messer abzuschleudern. In geringer Ent-

einem Pfosten hängendem Hammer drei Schläge. Die Leute oben im Hause hörten die Stimme und den Ton, eilten aus dem Hause und kamen herunter in den Hof. Die einen nahmen mein Pferd an sich, welches der gute Ritter hielt, und ich sah, wie ein schönes, anmutiges Mädchen auf mich zukam. Ich betrachtete sie mir genau: sie war zierlich, schlank und ebenmäfsig gewachsen. Sie nahm mir mit Geschick die Waffen ab und machte ihre Sache sehr gut, sie hing mir einen kurzen, buntfarbigen Mantel aus pfauenfarbigem Scharlachtuch um, dann liefsen alle uns allein, so dafs bei mir und bei ihr niemand zurückblieb, was mir willkommen war; denn ich wollte keine anderen Leute (bei mir) sehen. Nun führte sie mich auf die schönste kleine Wiese der Welt, die rings von einer niedrigen Mauer umschlossen war, und liefs mich hier niedersitzen. Ich fand sie so fein gebildet, so redegewandt und so unterrichtet, so unterhaltsam und von solcher Art, dafs mir ihre Gesellschaft sehr zusagte und ich um nichts in der Welt mich von dort hätte entfernen mögen; aber der Ritter liefs mir keine Ruhe, indem er mich wegholte, als Zeit und Stunde des Abendessens da war: so konnte ich nicht länger verweilen und entsprach sofort seiner Aufforderung. Was das Abendessen anlangt, so will ich Euch in Kürze sagen, dafs es mir in jeder Beziehung zusagte, nachdem das Mädchen mir gegenüber Platz genommen hatte. Nach dem Abendessen sagte mir der Ritter, er könne sich der Zeit gar nicht erinnern, wo er reisende Ritter, die Abenteuer suchten, nicht beherbergt hätte, und er habe ihrer manchen beherbergt. Dann bat er mich, ich möge zum Danke auch meinen Rückweg über seine Wohnung nehmen, wenn es mir

fernung von ihnen sah ich einen Mann mit krausen, blonden Haaren, in seiner Vollkraft, den Bart frisch rasiert. Er trug ein Gewand und einen Mantel von gelber Seide, eine Leiste aus Goldschnur umsäumte den Mantel. Er trug an den Füfsen zwei hohe Schuhe aus buntem Cordwalleder, deren jeder mit einem goldenen Knopf geschlossen war. Sobald ich ihn erblickte, näherte ich mich ihm, um ihn zu grüfsen, aber es war ein so höflicher Mann, dafs sein Grufs dem meinigen zuvorkam. Er ging mit mir zum Schlofs.

Niemand wohnte dort aufser denen, die sich im Saale befanden. Da weilten 24 Jungfrauen, die damit beschäftigt waren, beim Fenster Seide zu nähen, und ich will Dir sagen, Kei, dafs ich mich nicht zu täuschen glaube, wenn ich versichere, dafs die häfslichste unter ihnen schöner war als das schönste junge Mädchen, das Du je auf der Insel Britannien gesehen hast; die am wenigsten schöne war entzückender als Gwenhwyvar, die Gemahlin des Arthur, wenn sie am schönsten ist, an Weihnachten oder am Ostertage, bei der Messe. Sie erhoben sich bei meiner Ankunft. Sechs von ihnen nahmen mein Pferd an sich und zogen mir die Rüstung aus; sechs andere nahmen meine Waffen und wuschen sie in einem Bassin so blank es nur möglich war. Eine dritte Gruppe von sechsen legte die Tischtücher auf und richtete das Mal. Die vierte Gruppe von sechs Mädchen nahm mir meine Reisekleider ab und reichte mir andere: Hemd, Hosen aus Bliaut, Gewand, Überrock und einen Mantel aus gelbem Seidenstoff; am Mantel war eine breite, goldgewirkte Borte. Sie legten unter uns und um uns zahlreiche Kissen, die mit feiner, roter Leinwand bezogen waren. Wir setzten uns. Die sechs, die sich meines Pferdes bemächtigt hatten, nahmen

möglich sei, worauf ich erwiderte: ‚Gerne, Herr‘. Denn es wäre unhöflich gewesen, abzulehnen.“

Nachdem er übernachtet, nimmt er am nächsten Morgen bei Tagesanbruch herzlichen Abschied von allen und reitet weiter.

ihm seine Ausrüstung mit tadellosem Geschick ab, so gut, wie die besten Knappen der Insel Britannien.

Als wir uns gewaschen hatten, setzte sich der Mann, von dem ich gesprochen habe, zu Tische; ich setzte mich neben ihn, und alle Mädchen nahmen unter mir Platz, ausgenommen die, welche bedienten. Der Tisch war aus Silber, die Tischtücher aus feiner Leinwand; die Gefäſse, deren man sich bei Tische bediente, waren alle aus Gold, Silber oder aus Büffelhorn. Man brachte uns die Speise. Du kannst mir glauben, Kei, es gab kein mir bekanntes Getränk oder Gericht, das da nicht vertreten gewesen wäre, mit dem Unterschiede, daſs Speisen und Getränke weit besser zubereitet waren als irgendwo anders.

Wir waren schon bei der Mitte des Males angelangt, ohne daſs der Mann und die Mädchen noch ein Wort gesprochen hatten. Als es meinem Wirt schien, daſs ich [nunmehr] mehr dazu aufgelegt sei zu plaudern als zu essen, fragte er mich, wer ich sei. Ich sagte ihm, ich sei glücklich, einen gefunden zu haben, mit dem ich mich unterhalten könne, und das einzige, was mir an seinem Hofe miſsfalle, sei, daſs sie so schlechte Unterhalter seien. ‚Herr‘, sagte er, ‚wir hätten wohl mit Dir schon geplaudert, hätten wir nicht gefürchtet, Dich bei Deinem Mahle zu stören, wir wollen es nun tun‘. Ich gab ihm Auskunft über meine Person und über den Zweck meiner Reise: ich suche einen, der imstande sei, mich zu besiegen, oder ich wolle selbst alle besiegen‘. Er sah mich an und lachte: ‚Würde ich nicht glauben‘, sagte er, ‚daſs es für Dich übel ablaufen könne, so würde ich Dir das, was Du suchst, angeben‘. Ich war darüber sehr bekümmert und betrübt. Er sah es an meinem Gesicht und sagte zu mir: ‚Da Du es denn lieber willst, daſs ich Dir etwas anzeige, was für Dich unvorteilhaft, als etwas, das für Dich vorteilhaft ist, so will ich es tun: übernachte heute bei mir. Erhebe Dich morgen zu früher Stunde, folge dem Wege, der hier immer das Tal entlang führt, bis Du an den Wald kommst, durch den Du geritten bist. Auf geringe Entfernung wirst Du im Walde einen nach rechts gegabelten Weg finden; folge ihm bis zu einer groſsen, ebenen Lichtung, mitten darin erhebt sich ein Hügel, auf dessen Gipfel Du einen groſsen schwarzen Mann erblicken wirst, mindestens so groſs wie zwei Männer dieser unserer Welt; er hat nur einen Fuſs und ein Auge mitten in der Stirn; in der Hand trägt er eine eiserne Keule, und ich versichere Dir, daſs es nicht zwei Menschen in der Welt gibt, die an ihr nicht schwer zu tragen hätten. Es ist nicht etwa ein böser Mensch, aber er ist häſslich. Er ist der Hüter des Waldes, und Du wirst tausend wilde Tiere sehen, die um ihn weiden. Frage ihn nach dem Weg, der aus der Lichtung hinaus führt. Er wird sich Dir gegenüber mürrisch zeigen, aber er wird Dir einen Weg weisen, der Dich finden läſst, was Du suchst‘“.

Am nächsten Morgen reitet Kynon weiter.

Als später Owein die gleiche Fahrt unternimmt, erhalten wir, Loth II[2], 16 f., von seinem Besuche auf dem Schlosse eine ganz summarische, mit der Kynons übereinstimmende Schilderung, die als einzigen neuen Zug enthält, daſs die nähenden Jungfrauen auf goldenen Stühlen sitzen.

Der Vergleich der beiden Stellen zeigt zunächst, dafs sie nichts miteinander gemein haben, als dafs Calogrenant-Kynon vom Schlofsherrn empfangen, von weiblicher Hand bedient wird, dann mit dem Schlofsherrn zusammen speist, bei ihm übernachtet und am nächsten Morgen weiter reitet. Alle Einzelheiten sind verschieden. Somit ist auch diese Episode, ebenso wie die *Zur Mabinogionfrage* S. 16—19 aus *Erec* mitgeteilte, zunächst geeignet, schlagend die Behauptung Foersters zu widerlegen, dafs Chrétien, falls seine Quellen mit den Mabinogion nahe übereinstimmten, seine Vorlagen „sklavisch abgeschrieben" haben würde. Allerdings hat F., wie schon oben festgestellt wurde, in der Einleitung zum *Karrenritter* S. CXXXIII selbst zugestanden, dafs das *Mb* von *Owen* mehr den allgemeinen Sinn des *Ivain* wiedergebe und auch in Bezug auf die Komposition sehr selbständig zu Werke gehe, aber in seinen späteren Auslassungen zur Mabinogionfrage weist er nirgends dem *Ivain* eine Sonderstellung an, vielmehr behauptet er immer wieder von den kymrischen Märchen in Bausch und Bogen, die Erzählung stimme in ihnen und in den Romanen Chrétiens bis ins einzelne genau überein.

Weiter: Wie schon Brown[1] ausführlich nachgewiesen hat, trägt die Darstellung im *Mb* hier insofern unzweifelhaft ein ursprünglicheres Gepräge, als der Vergleich mit irischen und wälschen Erzählungen von den Fahrten irdischer Helden in die andere Welt zeigt, dafs das Schlofs, auf dem Owein hier übernachtet, als bereits in den *Other-world* befindlich, als überirdisches Zauberschlofs zu denken ist.

Folgende Züge sind ihm mit der keltischen *Other-world* gemein:

1. Das Schlofs wird als leuchtend geschildert: *un château fort étincelant.* Solche leuchtende, überirdische Schlösser werden in irischen *Other-world stories* oft geschildert; B. zitiert von vor-Chrétienschen Texten das *Imram Mailduin*, *Rev. celt.* 9, 477, wo von dem „*treasure house of the white cat*" gesagt wird, es sei „*all white as of lime*", und von einem anderen Feenschlofs, ib. S. 489, man gelange zu ihm über eine „Glasbrücke".

In jüngeren irischen Texten hören wir von einer Festung, die mit einem Bronzewall umgeben war: „*In the fortress was a house of white silver*"; Türpfosten aus Bronze und Türen aus Krystall; die Decke aus rotem Gold und der Flur aus Silber, u. a. m.[2]

2. In dem Schlosse wohnen aufser dem Schlofsherrn nur Jungfrauen: „*Il n'y avait d'autres habitants que ceux qui se trou-*

---

[1] *Rom. Rev.* III, 157. Die Parallelen aus der keltischen Literatur entnehme ich im folgenden z. T. aus der Brownschen Abhandlung.

[2] A. a. O. Anm. 28.

vaient dans la salle. Là se tenaient vingt-quatre pucelles . . .", Loth II[2], 6 f. Ebenso wird in den ältesten irischen *Other-world stories* das überirdische Schloſs nur von Frauen bewohnt, die von einem König regiert werden: Im *Echtra Condla Chaim*[1] heiſst es: „dort weilt niemand als Frauen und Mädchen".

Im *Voyage of Bran*, ed. K. Meyer, London 1895, S. 10, Str. 19 weilen in *Emain* oder *Emne*, dem Lande „*without grief, without sorrow, without death*" (Str. 10) „*many thousands of motley women*", es wird Str. 30, S. 15 geradezu „*the land of women*" genannt.

In der in Hdss. des 16. Jhs. überlieferten irischen Erzählung von *Finn und Bebend* (Übersetzung bei O'Grady, *Silva Gadelica* II, 238—42) wird Finn von einer Frau von überirdischer Schönheit besucht, die aus dem jenseits des Westmeeres gelegenen *Land of Maidens* kommt. In diesem Lande gibt es auſser dem König und seinen drei Söhnen nur Frauen; s. Brown, *Iwain* S. 97, Anm.[2]

3. Gold, Silber und Stoffe kostbarster Art spielen in der Kleidung der Bewohner und der Einrichtung des Schlosses eine hervorstechende Rolle:

Die beiden jungen Leute, die Kynon entgegen kommen, tragen ein goldenes Diadem und Gewänder aus gelber Seide, ihre Bogen sind aus Elfenbein, die Spitzen der Pfeile wieder aus Gold, ihre Federn Pfauenfedern, aus Gold sind auch ihre Messer; der seidene Mantel des Schloſsherrn ist mit Goldschnur umsäumt, seine Schuhe sind mit einem goldenen Knopf geschlossen, auch der seidene Mantel, der dem Ankömmling gereicht wird, hat eine breite goldgewirkte Borte; die Jungfrauen sitzen auf goldenen Stühlen. Der Eſstisch ist aus Silber, die Speise- und Trinkgefäſse sind alle aus Gold, Silber oder Büffelhorn.

Ebenso ist die Verwendung der edelsten Stoffe charakteristisch für Kleidung und Einrichtung der Schlösser in der keltischen *Other-world*.

Im *Serglige Conculaind*[3] sind die Ketten, die Labrids Rossen als Zügel dienen, aus Gold, die Säulen in seinem Hause aus Silber und Glas, S. 93, Labrids langes blondes Haar hält eine goldene Kugel fest, S. 94, die Säulen im Schlafraum sind weiſs und vergoldet, die Bettpfosten aus Kupfer, als Kerze leuchtet ein Edelstein, S. 95, drei Bäume stehen vor dem Palast, ganz aus Purpurglas, vor dem Hof ist ein Baum, der silbern und golden im Sonnenstrahl erglänzt, die Mäntel der Männer sind alle mit goldener Spange geschmückt, ib.

---

[1] Windisch, *Kurz. Gramm.* S. 118—121.
[2] S. weitere Nachweise bei Hertz, *Spielmannsbuch*[4], S. 385 f.
[3] Übers. von R. Thurneysen, *Sagen aus dem alten Irland*, Berlin 1901, S. 81 ff.

Ich verweise ferner auf die Schilderung von Artus' unzweifelhaft jenseitig zu denkendem Palaste in dem von Andreas Capellanus II, c. 8 wiedergegebenen Sperberlai[1]:

„Tectum autem et exteriora cuncta palatii erant argentea, interiora vero aurea quidem omnia et pretiosis ornata lapidibus ... In digniori vero parte palatii in aureo throno rex residebat Arturus". Auf einer goldenen Stange sitzt ein goldener Sperber.

4. Hierzu stimmt die ungewöhnliche Schönheit der Bewohner des Schlosses:

Von den 24 Jungfrauen, die in dem Schlosse weilen, erklärt Kynon: „... *je te dirai, Kei, que je ne crois pas me tromper en affirmant que la plus laide d'entre elles était plus belle que la jeune fille la plus belle que tu aies jamais vue dans l'île de Bretagne*".

Brown bemerkt[2] wohl mit Recht, dafs diese Äufserung in Anwesenheit von Arturs Gemahlin Gwenhwyvar unhöflich erscheinen müfste, wenn wir nicht annehmen, dafs die Jungfrauen in Wirklichkeit Feen sind.

Als ein Zeichen von Schönheit sind jedenfalls auch zu betrachten die *cheveux blonds frisés* der beiden jungen Leute, die Kynon empfangen, und des Schlofsherren selbst.[3]

Überirdische Schönheit erscheint als ein Charakteristikum der Bewohner der *Other-world* in den ältesten irischen *Other-world stories*:

Im *Serglige* heifst es von Fand, der Name bedeute „Träne": „Wegen ihrer Reinheit war sie so genannt und wegen ihrer Lieblichkeit; denn es gab sonst nichts in der Welt, womit man sie hätte vergleichen können". Cuchulinns Wagenlenker Laeg berichtet nach seinem Besuch dort von ihrem Lande:

„Schönheit — ein unblutiger Sieg —
Ward zu Teil Aed-Abrats Töchtern.
Fanns Gestalt — o Ruhmesglanz!
Fürst und Fürstin stehn ihr nach" ...[4]

und in der zweiten, von Thurneysen mitgeteilten Fassung der Geschichte meldet derselbe:

„... ein Mädchen weilt im Haus,
Überstrahlend Irlands Frauen;
Tritt heraus im blonden Haar,
Wonnevoll und reich begabt.

---

[1] Ed. Trojel, Kopenhagen 1902, S. 306.
[2] A. a. O. S. 161.
[3] Dafs goldblondes Haar in Irland als schön galt, bemerkt P. W. Joyce, *Social history of ancient Ireland* I, 176.
[4] Thurneysen, a. a. O. S. 88.

Und die Worte, die sie spricht,
Klingen schön und wunderbar.
Jedem Menschen bricht das Herz,
Liebessehnen bringt ihn um!"[1]

Van Hamel in seiner schon oben erwähnten Kritik der Brownschen Arbeit[2] wendet gegen 1 „glänzende Schlösser" ein: „*il y a des châteaux terrestres qui ne le sont pas moins*", und verweist wegen 1 und 3, „Gold und Silber im Schlosse", auf das Mabinogi *Le Songe de Maxen*, Loth I², 211 ff. Aber er verschweigt, dafs es sich hier um ein Schlofs handelt, das Maxen, Kaiser von Rom (nach Loth, a. a. O. S. 211, A. 1 = *Maxentius*, † 313, vielleicht auch teilweise = *Magnentius*, † 353, dessen Vater Bretone war) in einer Traumvision erblickt, — später allerdings finden seine Sendboten das Schlofs; Maxen verzehrt sich in Sehnsucht nach dem dort im Traum gesehenen Mädchen, das in der Wirklichkeit auf der Insel Mon = Anglesey lebt. Die Schilderung des Traumschlosses erinnert in der Tat sehr an die im *Mb* gegebene vom Schlosse des gastfreien Ritters: „*Le toit lui parut être en or, les murs, formant cercle, en pierres précieuses étincelantes, les portes tout entières en or massif. Il aperçut des couches dorées et des tables d'argent. Sur la couche, en face de lui, étaient deux jeunes gens bruns jouant aux échecs. L'échiquier était en argent et les cavaliers en or . . .*" etc. (S. 215). Offenbar haben eben die Beschreibungen von Feenschlössern der keltischen Sage als Vorbild gedient für dieses Schlofs, in dem die Traumgeliebte des Kaisers wohnt. Gegen 2, „nur Jungfrauen im Schlofs, und zwar 24 an Zahl", bemerkt van Hamel, es seien dies jedenfalls einfach die 24 Damen, die Ivain am Schlufs des *Mb* im Schlosse des *Noir Oppresseur*[3] trifft. Ein flüchtiger Vergleich der beiden Episoden schon zeigt aber, dafs diese Vermutung ausgeschlossen ist: hier Fräuleins, dort Witwen, hier Reichtum, dort Armut, hier der gastfreie Schlofsherr, dort der „*Noir Oppresseur*", den Owein dann besiegt. Den beiden, nur anmerkungsweise genannten Parallelen, die v. H. gleichfalls beanstandet, messe auch

---

[1] A. a. O. S. 95 f. Brown macht S. 159 aufser den vier hier angeführten Parallelmotiven auch noch die beiden folgenden geltend:

Die wunderbare Gröfse des Schlosses des gastfreien Wirtes: Artur übernachtet in demselben mit seinen 3000 Leuten, aber „*Malgré leur grand nombre, on ne s'apercevait pas de leur présence dans le château*" (Loth, II², S. 28). Auch hierdurch kennzeichne es sich als *Other-world*-Schlofs.

Das anfängliche Schweigen der ganzen Tischgesellschaft: „*Nous arrivâmes à la moitié du repas sans que l'homme ou les pucelles m'eussent dit un mot*" (Loth S. 8). B. verweist auf eine irische Erzählung, in der eine Fee nach der ersten Begegnung einen ganzen Tag lang Schweigen beobachtet, und eine andere Erzählung, die vermutlich wälscher Herkunft ist, wo eine Fee drei Tage lang sich schweigend verhält.

In beiden Fällen scheint es mir allzu gewagt, einen Schlufs auf den *Other-world*-Charakter des Motives zu machen.

[2] *Romania* 42 (1913), 281.

[3] Loth II², S. 43.

ich, wie bemerkt, kein Gewicht bei. Aber die obigen, welche bleiben, genügen, wenn man sie zusammennimmt und sie nicht, wie v. H. fälschlich tut, isoliert, um es sehr wahrscheinlich zu machen, dafs die Schilderung eines Feenschlosses der Darstellung des *Mb* zu Grunde liegt.

Ich will nun ferner aufmerksam machen auf die zwar nur allgemeine, aber doch unverkennbare Ähnlichkeit der Schilderung des Schlosses im *Mb* und der Aufnahme, welche Kynon hier zu Teil wird, mit der Schilderung des „Jungfrauenschlosses", des *Castel as puceles*, und des Empfanges, den *Perceval* auf ihm findet, in Wauchier de Denains Fortsetzung von Chrétiens *Perceval*[1]:

Perceval erblickt auf einer herrlichen Wiese ein prächtiges Schlofs, dessen Mauern aus farbigem, grünem, rotem und gelbem Marmor bestehen. Nachdem er das Tor passiert hat, gelangt er an den Eingang des Saales, den vier kupferne, vergoldete und versilberte Säulen schmücken; unter ihnen befindet sich eine grofse eherne, vergoldete Tafel, neben der an silberner Kette ein vergoldeter Hammer hängt. Er findet Einlafs in das Schlofs und wird von vier Jungfrauen empfangen, deren eine sein Pferd in den Stall führt, während die anderen ihn in den Saal geleiten und ihm die Waffen abnehmen. Der Saal ist mit bunten, golddurchwirkten Seidentüchern herrlich ausgeschlagen. Eine Jungfrau hängt ihm einen wunderschönen, hermelingefütterten Seidenmantel um. Er wird nun in ein Zimmer geführt, das ganz aus Bernstein gearbeitet und mit Goldmosaik ausgeschmückt ist, der Fufsboden besteht aus Silber. Hier weilen 100 reichgekleidete Fräuleins, die alle in gleichem Alter zu stehen scheinen, ihre aufgelösten blonden Haare leuchten wie Gold; sie sind mit Handarbeit in Seide und Gold beschäftigt und begrüfsen ihn als ihren Herrn. Es ist Perceval zu Mute, als habe er das Paradies betreten, — das ganze Zimmer leuchtet wieder von ihrer Schönheit, und das ist nicht zu verwundern:

26775 Qu'en paradis, mien ensient,
Entrés i est il voirement;
Paradis est d'estre od puceles,
Avoec dames et damoiseles.

Man läfst ihn nun neben der Schlofsherrin Platz nehmen, die einer eben erblühten, vom Tau benetzten Rose gleicht. Die Tische werden herbei getragen und das Mahl beginnt, bei dem nur Fräuleins bedienen, kein männliches Wesen wird sichtbar. Es gibt Überflufs an Speisen, Geflügel und köstliche Fische von mancherlei Art, dazu die verschiedensten Sorten von Weinen. Er hört nun, dafs er sich auf dem *Castiaus as Puceles* befindet, das hier in der Einsamkeit, in der auf vier Tagereisen kein Mensch zu finden ist, auf Befehl der Dame von vier schönen Fräuleins erbaut wurde. Alle die Frauen, die hier weilen, sind gleichen Geschlechtes und von hohem Adel. Ohne Arbeit sind hier alle Herrlichkeiten der Welt in Fülle vorhanden.

Es ist vollkommen klar, dafs wir hier einen Reflex des keltischen Feenlandes, des Landes der Frauen, der „Mädcheninsel" vor uns

---

[1] Ed. Potvin IV, V. 26471 ff.

haben; es sei daran erinnert, dafs gerade Wauchier sich an einer anderen Stelle ausdrücklich auf eine keltische und zwar eine wallisische Quelle beruft, nämlich auf *Bleheris*, d. i. den wallisischen Barden *Bledhericus*; er wolle der Darstellung des Bleheris folgen, der die Geschichte dem Grafen von Poitiers erzählt habe, s. oben S. 182 ff.

Die nahe Verwandtschaft dieser ganzen Schilderung mit der im *Mb* gegebenen macht es wohl vollends gewifs, dafs die letztere ebenso zu beurteilen ist, dafs sie aus alter keltischer Sagenüberlieferung stammt.

Von all dem ist nun bei Chrétien so gut wie nichts zu finden: von dem Schlosse hören wir nur, dafs es durch eine Palissadenbefestigung und einen breiten Graben geschützt war. Statt der 24 Jungfrauen haben wir hier ein einziges anmutiges Mädchen, mit dem Calogrenant sich unterhält und die ihm beim Abendessen gegenübersitzt. Von goldenem und silbernem Schmuck ist keine Rede. Nichts läfst bei Chrétien darauf schliefsen, dafs das Schlofs als in der anderen Welt befindlich zu denken ist.

Da nun nach den früheren Darlegungen kein Zweifel möglich ist, dafs es sich im *Ivain* ursprünglich um eine Reise des Helden in die andere Welt handelte und dafs Laudines Schlofs in dem keltischen Märchen, auf dem die Dichtung beruht, das Feenland war, so ist die Charakteristik des Schlosses des gastfreien Wirtes als eines Feenschlosses im *Mb* dem ursprünglichen Motivenbestand der Dichtung beizurechnen. Da nun aber bei Chrétien von dieser Auffassung nicht die leiseste Spur zu entdecken ist und also der Verfasser des *Mb* seine Darstellung nicht aus dem *Ivain* herausgesponnen haben kann, so ist es unmöglich, dafs das *Mb* hier auf Chrétien beruht, vielmehr mufs es aus einer älteren, primitiveren Fassung der Dichtung geschöpft haben, in der der *Other-world*-Charakter der ganzen Fahrt zur Zauberquelle noch deutlich kenntlich war.

Nun haben wir oben S. 25 die in Rede stehende Episode des *Ivain* zurückgeführt auf eine ähnliche im *Tochmarc Emere*: Cuchulinn trifft auf seiner Fahrt ins Schattenland in einem grofsen Tal in einem stattlichen Haus ein schönes Mädchen, dafs ihn willkommen heifst und bewirtet. Besteht diese Parallele zu Recht, — und alle Wahrscheinlichkeit dürfte im Hinblick auf die sonstigen Übereinstimmungen zwischen dem *Ivain* und dem *Tochmarc Emere* dafür sprechen —, so mufs die Episode in einer ähnlichen Fassung auch in Chrétiens direkter Quelle gestanden haben, die, da nach dem eben bemerkten das *Mb* hier nicht auf Chrétien selbst beruhen kann und auch eine Abhängigkeit Chrétiens von dem *Mb* ausgeschlossen ist, auch die Quelle des *Mb* gewesen sein mufs. Wie ist dann die abweichende Darstellung des letzteren zu erklären? Es wird anzunehmen sein, dafs dem Verfasser des *Mb* oder dem Verfasser seiner direkten Quelle die Ivainerzählung aufser in der Version, welche Chrétiens Quelle bot, noch in einer Parallelversion

bekannt war, welche die vorliegende Episode in der Fassung des *Mb* hatte: beiden Versionen, der gemeinsamen Quelle Chrétiens und des *Mb* sowie der Parallelversion war gemein, daſs in ihnen die Fahrt des Helden noch deutlich gekennzeichnet war als eine Reise in die andere Welt, was, wie gesagt, bei Chrétien nicht der Fall ist; das *Mb* ersetzte die Fassung unserer Episode, welche die ihm und Chr. gemeinsame Quelle bot — = Fassung des *TE* —, durch die, eine deutliche, aus irischer Sage geflossene Schilderung eines Feenschlosses enthaltende Darstellung der Parallelversion. Daſs eine ausführlicher gehaltene Schilderung von Cuchulinns Reise nach dem „Schattenlande", als sie das *TE* bietet, eine irische Parallelversion zu letzterem, existierte, beweisen die von Brown[1] abgedruckten Verse aus dem *Siaburcharpat Conculaind*, welche die Gefahren schildern, die durch Schlangen und Drachen denen drohen, die in die Jenseitsstadt eindringen wollen.

Sollte man aber meinen, die Übereinstimmung zwischen dem *Ivain* und dem *TE* sei hier doch keine so genaue, daſs notwendig ein Zusammenhang angenommen werden müsse, es könne sich immerhin um Zufall handeln, — auch wenn wir die Parallele ausscheiden, würden die sonstigen Übereinstimmungen zwischen beiden Texten noch vollauf genügen, um das Bestehen eines Zusammenhanges zwischen ihnen zu behaupten —, so würde nichts im Wege stehen, die vom *Mb* gebotene Fassung unserer Episode, die ausgeführte Schilderung eines Feenschlosses, als die ursprüngliche, auch in der Quelle Chrétiens und des *Mb* vorhandene zu betrachten und die Chrétiensche Fassung aus ihr durch Rationalisierung entstanden sein zu lassen.

Im einen wie im anderen Falle beweist die Tatsache, daſs die Episode in der Fassung des *Mb* unverkennbar eine Schilderung eines *Other-world*-Schlosses ist, daſs die kymrische Erzählung hier nicht auf Chrétien beruht, sondern auf einer ursprünglicheren Version der Geschichte, in der die Reise des Helden noch deutlich als eine solche ins Feenland gekennzeichnet war.

Der riesenhafte Hirte.

Die Beschreibung des riesigen, ungeschlachten Hirten, des „Waldschrates", den Calogrenant-Kynon auf dem Wege zur Zauberquelle bei einer Waldlichtung treffen, ist gleichfalls bei Chrétien und im *Mb* von *Owein* sehr verschieden. Ich setze beide Stellen wieder in Paralleldruck nebeneinander:

Ivain V. 288—324.	Mabinogi, Loth II², 9f.
„Ein Bursche, der einem Mohren glich, groſs und über die Maſsen	Zunächst gibt der Schloſsherr dem Kynon folgende Beschreibung:

[1] *Publ. of the Mod. Langu. Assoc.* 20, 489, A. 2.

häfslich, — ein so häfsliches Wesen, dafs man es gar nicht sagen kann —, sah ich auf einem Baumstumpfe sitzen, eine grofse Keule in der Hand. Ich näherte mich dem Burschen und sah, dafs sein Kopf dicker war als der eines Gaules oder eines anderen Tieres. Sein Haar war wirr, die Stirne kahl, breiter als zwei Spannen. Seine Ohren waren mit Haaren bedeckt und so grofs wie die eines Elephanten, seine Augenbraunen stark und das Gesicht platt. Er hatte Eulenaugen und eine Katzennase, einen Mund, der gespalten war wie der eines Wolfes, spitze, gelbe Eberzähne. Sein Bart war schwarz, sein Schnurrbart gedreht, und das Kinn safs ihm unmittelbar an der Brust; sein Rücken war lang, krumm und bucklig, und er war auf seine Keule gestützt. Seine Kleidung war seltsam, denn es war an ihr weder Leinen noch Wolle, vielmehr hatte er an seinem Halse zwei frisch abgezogene Stier- oder Ochsenhäute befestigt."

V. 322 hören wir dann noch, dafs er wohl 17 Fufs grofs gewesen sei.

Der Hirt sitzt ruhig auf einem Baumstumpf und redet, bis er angesprochen wird, kein Wort.

Er hütet wilde Stiere, die untereinander kämpfen. Wenn er einen von ihnen mit seinen Fäusten an den Hörnern fafst, so zittern die andern vor Furcht und versammeln sich um ihn, als wollten sie um Gnade flehen.

Er werde, wenn er dem angegebenen Weg folge, auf eine grofse Lichtung kommen:

„In deren Mitte erhebt sich ein Hügel, auf dem Du oben einen grofsen, schwarzen Menschen erblicken wirst, so grofs, wie mindestens zwei Menschen in dieser Welt (*deux hommes de ce monde-ci*); er hat nur einen Fufs und ein einziges Auge mitten auf der Stirn; in der Hand trägt er eine eiserne Keule, und ich versichere Dich, dafs es nicht zwei Menschen auf der Welt gibt, die an ihr nicht genug zu tragen hätten. Ich will nicht sagen, dafs es ein schlechter Mann ist, aber er ist häfslich. Es ist der Waldhüter ..."

Kynon selbst berichtet dann folgendermafsen:

„Der schwarze Mann safs oben auf einem Erdhügel: er war noch viel gröfser. Was die eiserne Keule betrifft, an der nach ihm [dem Schlofsherrn] zwei Männer gut zu tragen gehabt hätten, so bin ich sicher, Kei, dafs vier Kriegsleute mit ihr ausreichend belastet gewesen wären: der schwarze Mann aber hielt sie in der Hand".

Er hütet „*mille animaux sauvages*", unter denen sich Hirsche, Schlangen, Vipern, „*toute sorte d'animaux*" befinden. Als er mit seinem Stab einem Hirsch einen Schlag versetzt, stöfst dieser einen lauten Schrei aus, worauf sich die Tiere zahllos versammeln. Er befiehlt ihnen, weiden zu gehen, sie senken die Köpfe und bezeugen ihm als ihrem Herrn ihren Respekt.

Chrétiens Beschreibung des Waldmenschen bleibt offenbar der Wirklichkeit näher als die des *Mb*, welche, insofern sie dem Riesen ein in der Mitte der Stirn sitzendes Auge und nur ein Bein zuschreibt, ein märchenhaftes Gepräge trägt. Chrétiens Schilderung scheint bestimmt, komisch zu wirken, während die im *Mb* eher geeignet ist, einen unheimlichen Eindruck zu machen. Gemein sind beiden Gestalten die riesige Gröfse, die schwarze Farbe, die Keule, die sie tragen und die dämonische Gewalt, die sie über die Tiere ausüben.

Über diesen Hirten, der sowohl bei Chr. als im *Mb* Calogrenant-Kynon den Weg zur Wunderquelle zeigt, hat Brown mehrfach ausführlich gehandelt.[1]

B. vergleicht ihn mit dem hochgewachsenen Hirten im *Imram Mailduin*,[2] den die Reisenden, der *Rhymer* und *German*, jenseits eines Feuerstromes erblicken, und der ihnen Auskunft über den Weg erteilt:

„Then they saw on the other side of the great river oxen lying down, and a huge man sitting by them, then German after this struck his spear-shaft against his shield to frighten the oxen. ‚Why dost thou frighten the silly calves?‘ saith that huge herdsman. ‚Where are the dams of these calves?‘ saith German. ‚They are on the other side of yonder mountain‘, saith he. So they went on thence."

Der feurige Strom, der die Reisenden und den Hirten trennt, zeigt im Hinblick auf bekannte Vorstellungen der irischen Sage, daſs der Hirt als in der *Other-world* weilend gedacht ist.

Der amerikanische Gelehrte stellt weiter fest, daſs ein einbeiniges, einäugiges und oft auch einhändiges Wesen unter dem Namen *Fáchan* häufig in neueren irischen und schottischen Erzählungen begegnet, so in einer Erzählung bei Douglas Hyde, *Beside the Fire* XX—XXII, wo auftritt „ein finsterer, unfreundlicher Bursche, einen sehr dicken Dreschflegel in seiner fleischlosen Hand ... ein Auge in der Stirn seines braunschwarzen Gesichtes, mit nur einer bloſsen, harten, stark behaarten Hand, die ihm an der Brust saſs, mit einem einzigen, aderreichen, mit dicker Sohle bekleideten Bein ..." B. folgert aus der nahen Übereinstimmung der von ihm gegebenen Schilderungen, „*that the Fachan was a very ancient figure in pan-Celtic story*".

Seitdem hat nun Miss Schoepperle[3] darauf aufmerksam gemacht, daſs die *Fomori* (der Ton liegt auf der ersten Silbe, *m* ist als *w* zu sprechen) in der altirischen Sage gelegentlich als einäugig und einarmig, auch als einarmig und einbeinig geschildert werden.[4] *Fomori* scheint schon um 1100 die Bedeutung „Riese"

---

[1] *Iwain* S. 70 ff. und S. 109 ff.; *Publ. of the Mod. Langu. Assoc.* 20, 682 ff.; *Rom. Rev.* III, 165.

[2] Das *Imram Mailduin* stammt in der erhaltenen Fassung nach Zimmer, *Zs. f. deutsch. Alt.* 33, 148 aus dem 8. oder 9. Jh. Es wurde übersetzt von W. Stokes, *Rev. celt.* 9, 447—495. Auf den Hirten im Imram hat im Zusammenhang mit dem *Ivain* zuerst hingewiesen Baist, *Zs. f. rom. Phil.* 21 (1897), 405, der die Figur als „sicher traditionell" bezeichnet.

[3] *Tristan and Isolt. A Study of the Sources of the Romance*, Frankfurt-London 1913, S. 331 f.

[4] S. z. B. die „*Verwüstung des Palastes des Dā Derga*", überliefert in *LU*, um 1100, übers. von Zimmer, Kuhns *Zeitschr.* 28 (1887), 570: „Als sie die hohe See erreichten, treffen sie auf hoher See den einäugigen Ingcēl und Eiccel und Tulchinne; 3 Söhne des Ō'Conmaic, von den Britten. Ein rauher, groſser, schrecklicher, bösgearteter Mann, der Ingcēl. Ein Auge in seinem Kopfe, breiter als eine Ochsenhaut, schwärzer als die Nacht und 3 Pupillen in demselben".

gehabt zu haben, in welchem Sinne das Wort im heutigen Irisch regelmäfsig gebraucht wird. Die Fomore, ursprünglich eine fabelhafte Bevölkerung Irlands,[1] wurden seit den Einfällen der skandinavischen Wikinger mit diesen identifiziert.

Danach scheint der Hirt im *Mb* den Fomoren der irischen Sage nachgebildet zu sein.

Den Gedanken nun, der wälsche Verfasser des *Mb* von *Owein* habe hier nur Chrétien vor sich gehabt und er habe dessen Beschreibung des Hirten auf Grund seiner Kenntnis keltischer Sagen abgeändert, lehnt B. ab, da schon der Umstand, dafs das *Mb* nicht nur hier, sondern auch anderwärts ein archaischeres Gepräge trägt, ihn bedenklich erscheinen lasse, und die Tatsache, dafs die wälsche Erzählung im allgemeinen folgerichtiger und logischer ist als die Chrétiens, ihn vollends unannehmbar mache.

Weiter:

Der riesenhafte Hirte sitzt im *Owein*, wie wir schon sahen, inmitten einer Lichtung auf einem Hügel: „*au milieu [de la clairière] s'élève un tertre sur le haut duquel tu verras un grand homme noir* ...“. „*L'homme noir était assis au sommet du tertre.*“[2]

Wie es scheint, haben wir uns nun nach der Darstellung des *Mb* die Quelle auf einer mit Rasenfläche bedeckten Anhöhe zu denken. Der Hirte sagt zu Kynon: „*Prends le chemin au bout de la clairière et marche dans la direction de cette colline rocheuse là-haut. Arrivé au sommet, tu apercevras une plaine, une sorte de grande vallée arrosée. Au milieu tu verras un grand arbre* ...“[3]. Kynon erzählt: „*Je suivis le chemin jusqu'au sommet du tertre, d'où j'aperçus ce que m'avait annoncé l'homme noir* ...“.[4] Später heifst es von Artus und seinen Rittern: „*Ils gravirent le sommet de la colline, et suivirent la vallée jusqu'auprès de l'arbre vert, jusqu'à ce qu'ils aperçurent la fontaine et le bassin sur la dalle.*“[5]

Bei Chrétien ist von einem solchen Hügel nicht die Rede, nach seiner Darstellung können wir uns die Landschaft nur völlig eben denken.

Wie es scheint, handelt es sich hier ursprünglich um einen Feenhügel[6]: bekanntlich denkt sich keltischer Volksglaube, auch

[1] Loth, *Les Mabinogion* I², 296, Anm. 1. Die Etymologie des Wortes ist strittig. Nach F. Lot, *Romania* 27, 562, Anm. 1 wären die Fomore ursprünglich Seegötter gewesen: „*L'evhémérisme des Irlandais fit plus tard des Fomoré des ‚pirates‘; mais dans ce déguisement leur caractère de divinité maritime transparaît*“. — Erst während des Druckes gelangt zu meiner Kenntnis der Artikel von J. Pokorny, *Spuren von Germanen im alten Irland vor der Wikingerzeit*, *Zs. f. celt. Phil.* 11 (1917), 169 ff., in dem der Verf. sich auch mit den Fomoriern befafst; s. dazu die *Nachträge*.

[2] Loth II², 9 f.

[3] Ib. S. 11.

[4] Ib. S. 12.

[5] Ib. S. 29.

[6] *Rom. Rev.* III, 166б. Über den Feenglauben der Kelten, auch den heutigen, handelt ausführlich auf Grund an Ort und Stelle gemachter um-

der von heute noch, die Feen als in Hügeln, *sidh* (sprich *schi*), wohnend. B. nimmt an, der Hügel sei in beiden Fällen der *sidh* gewesen, in dem sich der Feenpalast des Wesens befand. Er verweist auf die Geschichte von dem Abenteuer des Cuchulinn am Hügel der Söhne des *Nechta Scene*[1]:

Cuchulinn befiehlt seinem Wagenlenker, nach dem Hügel zu fahren, auf dessen mit Rasen bedecktem Gipfel er aussteigt. Hier befindet sich ein Pfeiler, um den ein eiserner Ring geschlagen ist, mit einer Ogam-Inschrift. Letztere besagt, dafs, falls ein Wesen mit Waffen den Rasen betrete, ein *geis* für es bestehen solle, ohne Herausforderung mit einem der Bewohner des Hügels zu kämpfen. Cuchulinn wirft den Pfeiler um und schleudert ihn ins Wasser, dann legt er sich auf dem Rasen schlafen. Bald darauf erscheint *Foill*, der Sohn des *Nechta*, und greift Cuchulinn an. Dieser erschlägt das Feenwesen, dringt dann in den Hügel ein und verwüstet die in ihm befindliche Wohnung.

Im *Mb* von *Pwyll*[2] begibt dieser sich wiederholt auf einen Hügel, um eine Fee zu treffen:

„... Pwyll ... se dirigea vers le sommet d'un tertre plus haut que la cour, et qu'on appelait Gorsedd Arberth. ‚Seigneur', lui dit quelqu'un de la cour, ‚le privilège de ce tertre, c'est que tout noble qui s'y asseoit, ne s'en aille pas sans avoir reçu des coups et des blessures, ou avoir vu un prodige'. — ‚Les coups et les blessures', répondit-il, ‚je ne les crains pas au milieu d'une pareille troupe. Quant au prodige, je ne serais pas fâché de le voir. Je vais m'asseoir sur le tertre'. C'est ce qu'il fit. Comme ils étaient assis, ils virent venir, le long de la grand'route qui partait du tertre, une femme montée sur un cheval blanc-pâle ... Il [le cheval] arriva à la hauteur du tertre ..."

Ich verweise auch noch auf *The Death of Muirchertach Mac Erca*[3]:

Muirchertach, König von Irland, jagt eines Tages am Ufer des Brugh und wird von allen seinen Jagdgenossen auf seinem Jagdhügel (*his hunting-mound*) allein gelassen: „*He had not been there long when he saw a solitary damsel beautifully formed, fair-headed, bright-skinned, with a green mantle about her, sitting on the turfen mound; and it seemed to him that of womankind he had never beheld her equal in beauty and refinement*". Es ist die Zauberin *Sin*, die den Tod ihrer Eltern und ihrer Schwester an dem Könige rächen wird.

Bei Chrétien ist nun von einem Hügel nicht die Rede: die Landschaft ist eben gedacht, und der Hirt sitzt auf einem Baumstumpf.

---

fassender Studien W. Y. Evans Wentz, *The Fairy-Faith in Celtic Countries*, Oxford u. aw. 1919. Vgl. S. 291: „*The marvellous palaces to which the Tuatha De Danann* (d. i. das Feenvolk) *retired when conquered by the race of Mil were hidden in the depth of the earth, in hills, or under ridges more or less elevated*".

[1] *Táin Bó Cúalgne*, ed. Windisch, *Irische Texte*, Extraband S. 148 ff. — S. ferner Henderson, *Irish Texts Society* II, 43 ff.

[2] Loth I², 92 f.

[3] Übers. von Stokes, *Rev. Celt.* 23 (1902) 397 ff.

Im Hinblick auf die angeführten Beispiele scheint mir unter diesen Umständen die Annahme, daſs es sich im *Mb* um einen *sidh*, einen vom Feenvolk bewohnten Hügel handelt, wieder alle Wahrscheinlichkeit zu besitzen. Es tritt hier also im *Mb* abermals ein charakteristischer Zug keltischer Feensage hervor, was dazu stimmt, daſs nachgewiesenermaſsen eine irische Feensage des Cuchulinnzyklus dem *Ivain* zugrunde liegt, wohingegen Chrétien das Motiv fehlt. Diese Tatsache spricht dafür, daſs die vom *Mb* gebotene Version der Episode ursprünglicher ist als die Chrétiens, in welchem Falle also die letztere nicht auf dem *Ivain* beruhen kann, sondern eine aus gleicher Quelle geflossene Parallelversion darstellt.

Daſs nun Brown mit seiner Annahme, der Hirt stehe in Beziehung zu der *Dame de la Fontaine*, der Fee, an deren Stelle Laudine getreten ist, und er sei ein Gestaltenwechsler, aller Wahrscheinlichkeit nach recht hat, das ergibt sich aus der Fassung, in der unsere Episode im *Livre d'Artus* erscheint, das Brown zwar anmerkungsweise auch erwähnt,[1] auf das er aber nicht näher eingeht, da er ohne weiteres annimmt, es schöpfe hier aus Chrétiens *Ivain*.

Was die Datierung des *Livre d'Artus* anlangt, so setzt G. Paris[2] dasselbe — er nennt es *Continuation de Merlin* — um 1230 an, während Freymond[3] es als zweifelhaft betrachtet, „ob es möglich sein wird, die beiden Versionen genau zu datieren".

Hier wird folgendes erzählt[4]:

Der Zauberer Merlin hat in Gestalt eines Jünglings *Niniane*, die Tochter des *Dionas*, Patenkindes der *Diane*, Königin von *Sesile*, aufgesucht. Sie verspricht ihm ihre Liebe, es ist ihr aber nur darum zu tun, von ihm zu lernen, und sie läſst sich von ihm viele seiner Zauberkünste beibringen, so die, einen Menschen in solch tiefen Schlaf zu versetzen, daſs er nicht wieder aufwacht: so oft er sich ihr nun nähern will, schläfert sie ihn ein. Er ist darüber betrübt, kann ihr aber nicht entsagen.

Niniane hat eine Cousine, die wegen ihrer Schönheit *Lunete* genannt wird; beide lieben sich herzlich, und Niniane unterweist nun Lunete in vielen der Zauberkünste, die sie selbst von Merlin gelernt hat.

Lunete hat dem sie liebenden Ritter *Brehus sans pitié* Gegenliebe zugesichert unter der Bedingung, daſs er alles tue, was sie befehle. Um ihn nun ganz an sich zu fesseln, geht sie an die Quelle von Breceliande, erbaut über ihr eine Kapelle, bringt das Becken an und verzaubert den Ort derart, daſs jedesmal, wenn ein fahrender Ritter Wasser aus dem Becken auf den

[1] *Iwain* S. V, Anm.; *Public.* etc. 20, 684, Anm.
[2] *Litt. franç. au M. A.* S. 277.
[3] *Zs. f. fr. Spr. u. Lit.* 17 (1895), 11.
[4] Freymond, a. a. O. § 17, 30, 86 ff.; ed. H. O. Sommer, *The Vulgate Version of the Arturian Romances*, v. VII *Suppl.: Le Livre d'Artus*, Washington 1913, S. 124 ff.

Stein giefst, sich ein furchtbares Gewitter erhebt: der Ritter mufs dann sein Pferd hergeben, — weigert er sich dessen, so mufs er mit ihrem Freund kämpfen: wird er besiegt, so verliert er sein Pferd, bleibt er Sieger, so wird er Herr des Schlosses und Lunete fällt ihm zu, aufserdem aber hat er nun die Pflicht, die Quelle zu verteidigen.[1]

Brandus des ysles, ein Vetter des Brehus, sucht letzteren in der Bretagne auf und findet freundlichen Empfang. Lunete bittet Niniane zu sich, um ihr den Gast zu zeigen. Niniane verliebt sich in Brandus und unterrichtet ihn in ihren Künsten. So oft aber Merlin Niniane aufsucht, begibt sich Brandus zu seinem Vetter und geht mit ihm auf die Jagd.

So leben die beiden Vettern lange fröhlich mit den beiden Cousinen.

Kalogrenant nun, ein Mitglied der Tafelrunde, will in der Bretagne einen Vetter aufsuchen, er fährt nach Poitou und kommt in den Wald von Breceliande.

Um Brandus-Brehus und Niniane-Lunete zu trennen, beschliefst Merlin, den Kalogrenant zur Quelle zu schicken: *„car il savoit bien que il en diroit la nouele en tel leu encor par quoi il uoloit que Lunete et son ami fussent autresi corrocies com Niniane estoit liee du nouel acointement qui par luj estoit fais, et par celuj acointement en perdroit il le solas de samie et torner ne sen pooit“*. Er begibt sich deshalb in den Wald Breceliande und nimmt die Gestalt eines Hirten an; er trägt eine grofse Keule in der Hand und ist in Wolfsfelle gehüllt. Er steht am Rande eines Grabens, gelehnt an eine alte, bemooste Eiche, gestützt auf seine Keule, die er in den Graben gestemmt hat. Er ist grofs, krumm, schwarz, mager, behaart, uralt, trägt entsetzlich schmutzige Hosen, die ihm bis zur Taille reichen, und ist so mifsgestaltet, dafs ihm die Ohren, die so grofs sind wie Getreideschwingen, bis zum Gürtel herabhängen. Die Augen, die ihm im Kopfe sitzen, sind so grofs und schwarz wie eine Tonne, sein Kopf ist so dick, wie der eines Büffels. Die Haare, struppig, kraus, schwarz wie Tinte, hängen ihm bis zum Gurt herab, sein Mund, grofs, breit, ist wie der eines Drachen bis zu den Ohren gespalten, die Zähne sind weifs, der Mund mit den dicken Lippen steht dauernd offen, so dass die ganzen Zahnreihen sichtbar sind. Auf dem Rücken hat er einen Buckel, so grofs wie ein Mörser, die beiden Füfse stehen ihm verkehrt, die Fersen nach vorne, ebenso die Hände, der Rücken ist unten, die Fläche oben. Er ist so überaus häfslich, dafs er jedem Beschauer Schrecken einjagen mufs, so grofs, dafs eine Stange von 18 Fufs seine Höhe nicht erreichen würde. Seine Breite entspricht seiner Länge, seine Stimme ist so stark, dafs man, wenn er etwas lauter spricht, eine Posaune zu vernehmen glaubt.

So begibt Merlin sich auf den Weg, den Kalogrenant betreten hat; er zaubert sich noch eine ungeheuere Herde von Hirschen, Rehen und wilden Tieren aller Art heran, die um ihn weiden; die Tiere haben solche Furcht vor ihm, dafs keines von ihnen, wenn er es anruft, wagt, zu fressen, bevor er es ihm befiehlt.

Da es etwas regnet, schlägt er das eine seiner Ohren über Haupt und Schultern, mit dem andern umhüllt er seinen Unterkörper.

---

[1] So lautet nach Sommers Ausgabe S. 125, Z. 25 ff. die Bestimmung; die Angabe S. 126, Z. 27 ff. ist unvollständig und unklar.

Merlin weist nun Kalogrenant den Weg zur Quelle, die dieser, nachdem er die Nacht bei einem Eremiten zugebracht, erreicht. Im Kampfe mit Brehus wird er besiegt, sein Pferd wird fortgeführt, er geht zu Fufs weiter, begibt sich noch zu seinem Vetter nach Burgund und kehrt dann nach Britannien zurück, wo er bei einem grofsen Feste, das Artus veranstaltet, sein Abenteuer erzählt. Yvain erklärt, die Quelle aufsuchen zu wollen, sein Besuch daselbst wird aber nicht mehr erzählt.

Brown sieht in dieser Geschichte, wie schon bemerkt, nur einen Reflex von Chrétiens *Ivain*: „*This passage in the* Livre d'Artus *proves that the wood-monster in Chrétien's* Ivain *was easily understood as somebody in disguise*", — „*the* Livre d'Artus, *which copies the incident from the Ivain*". Dagegen meint Freymond,[1] die Rolle des Waldmenschen, den Chrétien unbenannt läfst, passe in der Tat auf niemand besser als auf den Zauberer und Waldmenschen Merlin, und er hält es nicht für unmöglich, dafs hier ein ursprünglicher Sagenzug vorliege.

In der Tat lassen sich gewichtige Gründe dafür geltend machen, dafs die Darstellung des *Livre d'Artus* hier entweder überhaupt nicht oder doch nicht ausschliefslich auf Chrétien beruht. Die Schilderung Merlins ähnelt allerdings sehr der des Waldmenschen im *Ivain*, aber eine eigentlich wörtliche Übereinstimmung besteht keineswegs, die erstere weist groteske Züge auf, die bei Chr. fehlen: die Elephantenohren, die verkehrt stehenden Hände und Füfse, und da wir nicht wissen, ob Chr. sich nicht bisweilen sehr genau an seine Quelle gehalten hat, so wäre es ebensowohl möglich, dafs er diese Züge weggelassen, als dafs der Verfasser des *Livre* sie hinzugesetzt hätte. Es könnte aber auch sein, dafs der letztere neben der Erzählung Chrétiens noch eine andere kannte und seine eigene auf beide gründete.

Es ist nun zu beachten, dafs das *Livre* bezüglich der Angaben, die es über die Herde macht, welche der Waldmensch hütet, nicht zu Chrétien, sondern zum *Mb* stimmt. Im *Ivain* besteht die Herde ausschliefslich aus Stieren, dagegen werden im *Livre*[2] genannt „*cers et biches et dains et toutes manieres de bestes sauvages*", vgl. dazu *Mb*: „*mille animaux sauvages*", dann wird im *Mb* einzeln ein Hirsch erwähnt, und wir hören, „*qu'il y avait des serpents, des vipères, toute sorte d'animaux*".[3]

Sodann hat Brown dargetan, dafs in den irischen Sagen von der Fahrt eines irdischen Helden in die andere Welt, wie eine solche dem *Ivain* zugrunde liegt, überirdische, ihre Gestalt nach Belieben wechselnde Wesen eine Rolle spielen, deren Aufgabe es ist, dem Helden den Weg zu weisen. Nun tritt im *Livre* hier in der Tat Merlin als Gestaltwechsler auf: er hat sich in den

[1] A. a. O. S. 56, Anm. 1.
[2] S. 125, Z. 4.
[3] Loth II[2], 9f.

Hirten verwandelt, nur um Kalogrenant zur Quelle zu weisen, und ich möchte darauf aufmerksam machen, daſs er im *Huth-Merlin*[1] noch zweimal die Gestalt eines solchen häſslichen, struppigen Waldmenschen annimmt:

I, S. 63: Der König Pandragon hat Boten ausgesandt, die Merlin suchen sollen; dieser begibt sich in die Stadt, wo die Boten sind, in Gestalt eines Rinderhirten:

Et vint en la ville comme uns boskillons, une cuingnie a son col, uns grans housiaus cauchiés et en une cotele toute despanee, et fut moult hurepés et ot moult longue barbe et samble homme sauvage. Et ensi vint en une maison ou li message estoient. Et quant il le virent, il le regarderent a merveilles.

Die Boten erkundigen sich dann bei ihm nach Merlins Aufenthalt.

I, S. 65: Der König selbst macht sich auf, um Merlin zu suchen:

Lors chevaucha par les forès pour querre Merlin. Si avint chose que li uns de chiaus qui estoient avec li trova une grant plenté de bestes et un homme moult lait et moult contrefait qui ces bestes gardoit. Et chis qui le trouva li demanda qui il estoit. Et il disoit que il estoit de Norhombrelande, serjans a un preudomme.

Wir erfahren nachher, daſs es Merlin war.

Somit steht das *Livre* hier dem Charakter der ursprünglichen Sage näher als Chrétien, bei dem der Hirt im Organismus der Handlung gänzlich überflüssig und nicht die leiseste Andeutung zu finden ist, daſs sich hinter ihm ein Wesen der anderen Welt verbirgt. Da es nun eben im Hinblick auf die letztere Tatsache sehr unwahrscheinlich ist, daſs der Verfasser des *Livre*, wenn er Chrétien vor sich hatte, die ursprüngliche Bedeutung des Hirten durch eigenes Nachdenken wiedergefunden haben sollte, so werden wir folgern, daſs er entweder überhaupt Chrétien nicht benutzte, sondern aus einer älteren Gestalt der Sage schöpfte, oder daſs er doch eine solche neben Chr. kannte und in der vorliegenden Episode verwertete.

Dafür, daſs das *Livre* eine ursprünglichere Fassung der Ivainsage benutzt hat, kann vielleicht auch angeführt werden die Rolle, die in ihm Lunete spielt: sie erscheint der Zauberei kundig, sie ist es, die die Wunderquelle geschaffen hat, um ihren Geliebten Brehus, indem sie ihn mit der Verteidigung der Quelle betraut — Brehus hat ihr gelobt, alles tun zu wollen, was sie befehle —, dauernd bei sich festzuhalten. Bei Chrétien gibt Lunete Ivain zwar den unsichtbar machenden Ring, aber von irgendwelchen zauberischen Kräften, die sie besäſse, ist mit keiner Silbe die Rede.

---

[1] *Merlin, roman en prose du XIII*[e] *siècle,* p. p. G. Paris et J. Ulrich, Paris 1886, 2 v.

Dagegen tritt nun im VII. Buche von Malorys *Morte Darthur*,[1] welches aus einem verlorenen französischen Artusroman geschöpft ist und, wie gezeigt werden wird, eine ältere Fassung des *Ivain* benutzt haben mufs, als es die Chrétiens ist, eine *Lynet* auf, welche der Zauberei mächtig ist: um zu verhindern, dafs *Gareth*, der Held des Romans, und ihre Schwester *Lyonesse*, die deutlich als Fee gekennzeichnet wird, sich vorzeitig dem Liebesgenufs hingeben, schafft sie durch Zauberei einen Ritter, der nächtlicherweile Gareth angreift, und als dieser dem Ritter den Kopf abgeschlagen hat, fügt sie Kopf und Rumpf zusammen und erweckt den Ritter so wieder zum Leben. Der Vorgang wiederholt sich dann ein zweites Mal: nun hackt Gareth den Kopf in hundert Stücke und streut diese in den Burggraben, Lynet aber sucht die Teile wieder auf, setzt sie zusammen und ruft den Ritter abermals ins Leben zurück. Da, wie wir sahen, im *SgC* Liban, die der Lunete des *Ivain* entspricht, ebenso wie ihre Schwester Fand ein Feenwesen ist, so liegt die Vermutung nahe, dafs hier bei Malory wie im *Livre d'Artus*, insofern Lunete sich auf Zauberei versteht, ein Motiv einer älteren Fassung der Ivainsage sich erhalten hat als Chrétien sie bietet, und dafs wir in dem Zauberring, den sie Ivain schenkt, ein Rudiment dieser älteren Auffassung zu erblicken haben.

Mag man aber bezüglich dieses letzteren Punktes denken, wie man will, so darf es nach den vorausgehenden Darlegungen jedenfalls als sehr wahrscheinlich bezeichnet werden, dafs das *Livre* bezüglich der Auffassung des ungeschlachten Hirten als eines Gestaltenwechslers einer vor-Chrétienschen Version des *Ivain* folgt, die noch gewisse, später getilgte Motive der zugrunde liegenden irischen Feensage bewahrt hatte; die Merlinepisode im *Livre* dient also der Vermutung Browns, der Hirte sei von Haus aus eine Kreatur der Fee, deren Aufgabe es ist, dem Helden den Weg ins Jenseits zu zeigen, zur Bestätigung.[2]

---

[1] Ed. H. O. Sommer I, S. 212ff.

[2] Damit erledigt sich also der Einwand van Hamels, *Romania* 42, 282: „... *rien ne prouve qu'il* [der Hirte] *appartienne à l'au-delà. Les Celtes croyaient que des monstres tels que celui-là se trouvaient sur terre*". v. H. macht ebenda unter no. 14 gegen B. noch geltend: „*Le Gwr Du est assis sur une colline, selon l'habitude des fées. Certainement les fées celtiques et tous les êtres surnaturels des Celtes aiment les sidhe et les dún. Il est tout naturel qu'un magicien comme le Gwr Du prenne une colline pour sa demeure. Mais c'est encore une colline sur la terre .... Il faut regarder cette colline comme un attribut du magicien*". Wenn v. H. in dem Hirten einen Zauberer sieht, so kommt er B.'s Auffassung doch schon sehr nahe, denn von da zu der Annahme, dafs dieser Zauberer zur *Other-world* in Beziehung steht, ja dafs er ursprünglich selbst ein Wesen dieser *Other-world* war, ist doch kein weiter Schritt. Als solches mufs er aber betrachtet werden, wenn er, wie v. H. selbst anzunehmen scheint, in dem Hügel wohnt; denn nach keltischem Glauben sind die Bewohner der Hügel eben Feenwesen. Ich weifs nicht, was die Feststellung bezweckt, dafs der Hügel auf der Erde ist: alle Feenhügel werden ja auf der Erde gedacht, die „jenseitige Welt", die Feenwelt, liegt in ihrem Innern!

Die Tiere im Walde Broceliande.
Chrétien V. 280ff.; *Mb*, Loth II², 9f.

Die Ivainhandschriften gehen hier auseinander; *V* hat: *Tors sauvages et espaarz*, *P*: *Tors sauvages et esperars*, *H*: *Tors sauvages ors et liepars*, *F*: *Et tors sauvages et liepars*, *G*: *Trois ors sauvages et .j. liepart*, *A*: *Ors sauvages lions lieparz*, *S*: *Tors sauvages ors et liepars*. Foerster hat mit Recht die Lesart von *V P* in den Text aufgenommen, da *V* eine Gruppe für sich bildet und von der anderen Gruppe *P* mit ihm übereinstimmt, dann auch, weil im folgenden nur von Stieren die Rede ist, V. 287, 348 und 794.

Dagegen sind nun, wie wir schon oben sahen, nach dem *Mb* im Walde unter der Obhut des Hirten „*mille animaux sauvages paissant autour de lui*", S. 9, weiter hören wir, dafs unter ihnen ein Hirsch ist, und dafs da sind „*des serpents, des vipères, toute sorte d'animaux*", ihre Zahl ist so grofs, wie die der Sterne am Himmel.

Schon Brown[1] hat darauf aufmerksam gemacht, dafs das *Mb* hier keltischer Sage näher steht als Chrétien, insofern auch in der Cuchulinnsage Ungeheuer aller Art, darunter Schlangen und Kröten, den Zugang zur anderen Welt versperren: Cuchulinn auf seinem Wege zur *Other-world* findet im *Tochmarc Emere* „*a large glen before him, and a single narrow path through it, which was full of monsters to destroy him*", und im *Siaburcharpat Conculaind* eine Grube mit „*ten serpents that burst over its border, a house full of toads that were let fly at him*".

Ich füge hinzu, dafs auch im *Lanzelet* des Ulrich von Zazikhoven V. 7359ff. der Hag vor der Burg Falerins, in die dieser Ginovere entführt hat, und die anerkanntermafsen identisch ist mit dem Totenreich — „das Land, aus dem Keiner wiederkehrt" in Chrétiens *Lanzelot* —, voll ist von „*würmen*"; der Zauberer Malduc schafft

> . . . . . daz die würme
> liezen ir gestürme,
> die in der vorburc lâgen
> und des hages pflâgen
> in dem Verworrenen tan,

und in der *Mule sanz Frain*,[2] in der es sich gleichfalls um eine Reise in die andere Welt handelt, findet Keu in dem Walde, den er durchreiten mufs, um nach dem Schlosse zu gelangen

---

[1] *Rom. Review* 3, 166.

[2] Ed. Orłowski S. 152, 154. Auch bei Vergil B. VI werden in dem Bericht über die Hadesfahrt des Aeneas V. 285 ff. Ungeheuer aller Art erwähnt, die *primis in faucibus Orci* den Raum aufserhalb des Acheron bevölkern:

> multaque praeterea variarum monstra ferarum
> Centauri in foribus stabulant, Scyllaeque biformes,
> et centumgeminus Briareus, ac belua Lernae

V. 135 lions et tigres et liepart

und dann in einem Tale

V. 181 . . . . . el fons dedenz
mout granz coluevres et sarpenz,
escorpions et autres bestes
qui feu gitoient par les testes . . .[1]

Das Unwetter an der Wunderquelle.

Chrétien, *Ivain* V. 395—407, 440—469, 805—810: Sobald man mit dem Becken Wasser auf die Steinplatte gegossen hat, bricht ein fürchterliches Gewitter los: es blitzt unaufhörlich, Bäume zersplittern, der Donner rollt, ein Sturmwind erhebt sich, es schneit, regnet und hagelt, bald aber klärt sich der Himmel wieder auf, und nun läfst sich ein grofser Schwarm Vögel, so dicht, dafs weder Zweig noch Blatt mehr zu sehen ist, auf der Fichte nieder und hebt einen mehrstimmigen Gesang an.

Mabinogi von *Owein*, Loth II², 11 f.: Nachdem das Wasser ausgegossen ist, ertönt ein mächtiger Donnerschlag, sodafs Erde und Himmel zu erzittern scheinen, dann bricht sofort ein gewaltiges Hagelwetter los, das ohne den Schutz der Bäume wohl weder Mensch noch Tier am Leben lassen würde, denn die Hagelkörner durchschlagen das Fleisch bis auf die Knochen, das ganze Grün der Fichte wird von dem Hagel heruntergeschlagen; nachdem das Hagelwetter aber vorüber ist, klärt sich der Himmel sofort auf, und es erscheint nun ein Vogelschwarm, der sich auf dem Baume niederläfst.

Brown[1] weist hier hin auf jenes „elfische Gewitter" („*elfin storm from fairy-land*"), das in den keltischen Erzählungen oft diejenigen überfällt, die in die andere Welt eindringen:

In dem alten *Mb* von *Manawyddan*, dessen Redaktion nach Loth I², 28 früher als Ende 12. Jhs. anzusetzen ist, begeben sich *Manawyddan* und *Pryderi* mit ihren Frauen *Riannon* und *Kicva* und Gefolge nach dem Hügel von *Arberth* und gelangen, nachdem es heftig gedonnert und eine Wolke sich herabgesenkt hat, in die *Other-world*, Loth I², 154:

„. . . ils sortirent tous les quatre et se rendirent avec leur suite au Tertre d'Arberth. Comme ils y étaient assis, un grand coup de tonnerre se fit entendre, suivi d'un nuage si épais qu'ils ne pouvaient s'aper-

---

horrendum stridens, flammisque armata Chimaera,
Gorgones Harpyaeque et forma tricorporis umbrae.

Da es feststeht, dafs die antike Sage die irische Cuchulinnsage beeinflufst hat, s. oben S. 126, und gerade Vergils *Aeneis* im Mittelalter viel gelesen wurde, so liegt der Gedanke nahe, dafs die irische Sage hier von Vergil abhängig ist.

[1] Seltsam ist der Gedanke van Hamels, *Romania* 42, 282, die Tiere, welche der Waldmann hütet, seien die von letzterem, einem Zauberer, verwandelten Ehegatten der 24 Fräuleins, die Owein auf dem Schlosse des gastfreien Wirtes traf. Für diese Auffassung läfst sich doch gar nichts geltend machen, und „*pucelles*" pflegen m. W. keine Gatten zu haben.

[1] *Rom. Review* III, 169 f.

cevoir les uns les autres. La nuée se dissipa et tout s'éclaircit autour d'eux. Lorsqu'ils jetèrent les yeux sur cette campagne où auparavant on voyait troupeaux, richesses, habitations, tout avait disparu, maison, bétail, fumée, hommes, demeures; il ne restait que les maisons de la cour, vides, sans une créature humaine, sans un animal".

In der altirischen Erzählung *Tucait Baile Mongáin inso*,[1] die u. a. in einer um 1100 geschriebenen Hds. erhalten ist, gelangt *Mongan* mit seiner Gattin, mit *Cairthide*, dem Sohne des *Marcan*, und noch sieben Begleitern nach einem heftigen Hagelwetter in die *Other-world*:

The hosts were on the hill of Usnech. A great hail-storm came upon them there. Such was its greatness that the one shower left twelve chief streams in Ireland for ever.

Sie gelangen in ein wunderbares Haus, in dem sie eine Nacht zu verbringen glauben, als sie aber erwachen, werden sie inne, daſs sie ein volles Jahr dort gewesen sind.

S. bei Brown a. a. O. S. 170 weitere vor-Chrétiensche Beispiele, wo „ein dunkler, schwerer Nebel", „eine häſsliche, dunkle, schwarze Wolke, die Himmel und Erde einhüllt", oder ein starker Schneefall solchen, die in die *Other-world* eindringen wollen, sich entgegenstellen.[2]

---

[1] Hgg. mit Übersetzung von Kuno Meyer, *Voyage of Bran* I, 56ff.

[2] Sollte es sich nicht auch an der folgenden Stelle bei Plutarch (ca. 46—120 n. Chr.), *Moralia*, c. XVIII: *De oraculorum defectu*, die m. W. in diesem Zusammenhange noch nicht angezogen wurde, um das gleiche Motiv handeln?

Der Erzähler wird in der Einleitung des Dialogs bezeichnet als „der Grammatiker Demetrius, der aus Britannien in sein Vaterland Tarsus zurückkehrte".

„Hierauf erzählte Demetrius, daſs um Britannien herum viele wüste Inseln lägen, deren einige nach Dämonen und Heroen benannt wären. Einstmals sei er auf Befehl des Kaisers, um genaue Nachricht davon einzuziehen, nach einer in der Nähe derselben gelegenen Insel gefahren, welche zwar nur wenige Einwohner hatte, die aber durchgehends von den Britanniern für heilige und unverletzbare Leute gehalten wurden. Nicht lange nach seiner Ankunft daselbst sah man in der Luft eine sonderbare Verwirrung und eine Menge Wunderzeichen; zugleich entstanden die heftigsten Orkane und Wirbelwinde mit Blitzen vermischt. Als dieses nachgelassen hatte, sagten die Einwohner der Insel, daſs ein höheres Wesen sein Dasein geendigt habe. Denn so wie eine Lampe, wenn sie angezündet würde, Niemandem schade, beim Verlöschen aber einen sehr unangenehmen Geruch verursache; ebenso gäben auch groſse Seelen bei ihrer Entstehung einen herrlichen und wohltätigen Glanz von sich, ihr Verlöschen und Untergang hingegen errege nicht allein, so wie jetzt, Stürme und Ungewitter, sondern verderbe auch gar oft die Luft mit pestilenzialischem Gifte".

Unter dem Verlöschen und Untergang der groſsen Seelen ist doch jedenfalls nur ihr Scheiden aus dieser Welt und Eingang in die jenseitige zu verstehen, so daſs also schon nach damaligem Glauben der Eingang von Heroen ins Jenseits von Sturm und Gewitter begleitet gewesen wäre". (*Plutarchs Moralisch-philosophische Werke*, übers. von J. F. S. Kaltwasser, 3. T., Wien und Prag 1797, S. 276).

Indessen kann ich hier Brown nicht beistimmen. Das Unwetter ist sowohl bei Chrétien als im *Mb* an die Berührung der Quelle, bzw. an das Trinken aus ihr geknüpft, und, wie Hamilton gezeigt hat, s. oben S. 140f. findet sich der Glaube an Quellen, deren Berührung Gewitter und Regen erzeugt, schon im Altertum. Girald von Barry erzählt von einer Quelle in Munster, deren bloſser Anblick gewaltige Regengüsse zur Folge hat, und es wurde auf die Möglichkeit hingewiesen, daſs eben diese Quelle das Vorbild der Quelle im *Ivain* und im *Mb* gewesen sein könnte. Nachdem B. selbst annimmt, daſs Laudine von Haus aus eine Wasserfrau war, wie sie denn im *Mb* ja noch als *Dame de la Fontaine* bezeichnet wird, kann es im Hinblick auf jene Sagen wohl nicht zweifelhaft sein, daſs das losbrechende Unwetter vielmehr als Strafe der Überirdischen für die Berührung der Quelle zu verstehen ist. Für diese Auffassung würde auch die Zurückführung der Ivainsage auf den Kybele-Attismythus durch Settegast sprechen, der wir beitreten zu sollen glaubten. Ich zitierte eine Stelle aus Ovid, wo Kybele, die auch zum feuchten Element in Beziehung steht, einen Angriff auf das ihr heilige Fichtenholz mit Gewitter straft. Eine Vermengung Kybeles mit der Quellgöttin Diana muſste nahe liegen. Wir werden das Gewitter deshalb als die Strafe der hinter Laudine sich verbergenden Fee — bei Akzeptierung der Nitze-Settegastschen Theorien in letzter Linie der heidnischen Naturgöttin Diana-Kybele — für die frevelhafte Berührung des ihr heiligen Elementes zu fassen haben.

Dagegen dürfte auf die Quelle als Eingang zur anderen Welt im *Mb* ein anderer Zug in unserer Episode hinweisen: der Ritter, mit dem Ivain kämpfen muſs, sitzt auf einem schwarzen Roſs, ist schwarz gekleidet und trägt eine schwarze Lanzenfahne: „*un chevalier monté sur un cheval tout noir, vêtu de* paile *tout noir, la lance ornée d'un gonfanon de toile fine tout noir*“, Loth II², 12. Als Ivain später an seiner Stelle die Quelle verteidigt, erscheint er gleichfalls in schwarzem Gewande: „*Puis ils virent un chevalier monté sur un cheval tout noir, vêtu de* paile *tout noir, venant d'une allure ardente*“, Loth II², 29. Schwarz ist auch der riesige Hirt, der den Weg zur Quelle weist: „*un grand homme noir*“, Loth II², 9, er wird dann im folgenden stets als „*l'homme noir*“ bezeichnet, S. 10, 12, 17. Ferner ist der Löwe im *Mb* ein schwarzer Löwe, a. a. O., S. 38: „*un lion tout noir*“, ein besonders auffälliger Zug, da es schwarze Löwen nicht gibt.

Der Gedanke wird sich nicht abweisen lassen, daſs zwischen diesen verschiedenen Fällen des Auftretens der schwarzen Farbe im *Mb* ein Zusammenhang besteht und es mit ihr eine besondere Bewandtnis hat; bei Chrétien heiſst es nur von dem Hirten, er habe „einem Mohren geglichen“, V. 288, in den beiden anderen Fällen bietet Chr. nichts entsprechendes. Da es sich nun im *Ivain* ursprünglich um eine Fahrt des Helden in die andere Welt handelte und diese in keltischer Sage oft mit dem Totenreich identifiziert

wird,[1] dessen Charakteristikum eben die schwarze Farbe ist, und da der Löwe, wie wir sahen, nach dem *Tochmarc Emere* zu schliefsen, von Haus aus die Aufgabe hatte, Ivain in die andere Welt zu führen, also aus dieser abgesandt war, so werden wir in der Rolle, welche die schwarze Farbe im *Mb* spielt, eine Erhaltung eines ursprünglichen, bei Chrétien nahezu verwischten Motives erblicken dürfen, welches Hirt, Ritter und Löwen als Wesen des Totenreiches kennzeichnete. Diese Vermutung hat bezüglich des Löwen schon Windisch[2] kurz ausgesprochen, — den Hirt und den Ritter hat er noch nicht mit herangezogen.

---

[1] Nach E. Hull, *The development of the Idea of Hades in Celt. Lit.* S. 151 wäre die Identifizierung des keltischen „Landes der Lebenden", „Landes der Jugend" mit dem Totenreich auf christlichen Einflufs zurückzuführen: „*It is very evident that we are in the presence of two overlapping conceptions — an earlier one, representing a country of bliss and contentment; and a later one, in which this mysterious world has become synonymous with a place of death and the shades*". Sie weist hin auf die Häufigkeit der Bezeichnung der keltischen *Other-world* als „*Uffern*", des kymrischen Wortes für Hölle, < lat. „*inferna*": „. . . *Latin teachers of Christianity . . . grafted imperfectly the notions derived from quite other sources upon the native stock of ideas*".

S. über die Gleichsetzung des Elfenlandes mit dem Totenreich noch W. Hertz, *Spielmannsbuch*[4], S. 360 f. in den Anmerkungen zum Lai von *Orfeo*. Nach Rhys, *Hibbert Lectures*, 1886, 146, 559 f. ist der altkymrische Gott *Gwyn* König der Elfen wie der Toten. Hermann Güntert, *Kalypso*, Halle 1919, S. 82 ff. glaubt nachweisen zu können, dafs auch die Vorstellungen von einem Elysion, „von einem wunderholden Feenland, mit dem alten Glauben an die Leichendämonen zusammenhängen: *Rosengarten* ist nur ein Ausdruck für *Friedhof*, wie er in Volksliedern und Grabinschriften bezeugt ist ... Totendämonen rauben ... nach alter Vorstellung nicht nur gewaltsam Menschen, sondern sie verlocken mit allen möglichen Mitteln Sterbliche in ihr Reich. Dabei wird in gewisser Hinsicht Sterben und Tod als Vermählung und Ehe mit einer Todesgottheit gedacht." „... hier liegt der Grund für die Berührung von der Todesgöttin mit der Liebesgöttin, von der Verwandtschaft der ‚verhüllenden' Todesdämonin mit der entrückenden, liebereizenden Fee. Jeder Tote vermählt sich der Todesgöttin!" Er verweist auf die antike Vorstellung, wonach Männer und Jünglinge „den Thalamos der Persephone betreten", auf den Ausdruck Ἀιδης νύμφιος in der *Anth. Graeca* VII, 492, 6, später, S. 98, darauf, dafs *Freyja*, „die Göttin der Schönheit und Liebe, die nordische Aphrodite", auch als Todesgöttin gedacht wurde und, wie *Hel*, eine Totenhalle hat. So erblickt G. denn auch in der Kalypso eine ursprüngliche Todesgöttin, „die der Dichter näherer Kennzeichen nur aus poetisch-ästhetischen Gründen entkleidet hat", S. 152. Alle Pflanzen, die auf Ogygia wachsen, sind Totenpflanzen: Schwarzpappeln, Erlen, Cypressen. Die Schwarzpappel war den Unterirdischen geheiligt, der Hain Persephones besteht aus Schwarzpappeln und Weiden. Ebenso hat die Schwarzerle eine düstere Bedeutung, die um Phaethon trauernden Heliaden werden in eine solche verwandelt. Die dunkelgrüne Cypresse ist ein Baum der Trauer. „Besonders beweisend schliefslich sind die Wiesenpflanzen: hier blühen nur Veilchen und Eppich, also die Pflanzen, mit denen man Tote bestreute und Gräber bepflanzte. ... Das süfse, schüchterne Veilchen ... war wegen seiner dunklen Farbe und seines Duftes gleichfalls Totenblume ...; Narzissen und Veilchen hatte die Kore in der Hand, als sie geraubt wurde". S. 170 ff.

[2] *Das keltische Brittannien bis zu Kaiser Arthur*, S. 187 f.

Schwarz war in der antiken Mythologie die Farbe des Pluton (Hades), schwarze Schafe wurden ihm, wie überhaupt den Unterirdischen, als Opfer dargebracht,[1] schwarz waren auch die Todesgöttin — *Κήρ* —, die Bewohner der Unterwelt, die Harpyien, der Hund der Hekate, Demeter als zürnende Erdgöttin und zuweilen ihre Tochter Persephone, schwarz oder halbweiſs-halbschwarz die im Tartarus hausende Erinnys,[2] in schwarzem Gewand, mit groſsen, schwarzen Flügeln betrat in Eurpides' *Alkestis* Thanatos die Bühne,[3] schwarzes Gewand tragen in der Petrusapokalypse die Büſser wie die sie züchtigenden Engel,[4] bei den Indern heiſst die Unterweltsgöttin *Bhavani Kâlî* oder *Mahakâlî*, „die groſse schwarze Göttin",[5] in der nordischen Mythologie ist die Todesgöttin *Hel* schwarz oder halb schwarz und halb menschenfarbig,[6] im deutschen Volksglauben sind die dem Menschen feindlichen Elben und Zwerge schwarz, der mittelalterlichen Kirche galt schwarz als Lieblingsfarbe des Satans, schwarze Hunde oder schwarze Hühner waren ihm willkommene Opfer[7]; die 80 Witwen, die in Hartmanns, hier aus verlorener Quelle schöpfendem *Erec* auf Schloſs Brandigan, d. i. im Totenreich, weilen, sind alle in schwarzen Samt gekleidet, V. 8327, der *Noir Oppresseur* heiſst in der mit dieser Episode des *Erec* in letzter Linie auf die gleiche Quelle zurückgehenden Schluſsepisode des *Mb* von *Owein* der urprünglich unzweifelhaft mit dem Herrn des Totenreiches identische Herr des Schlosses, in dem die Witwen weilen.

Weiter: im *Mb* von *Peredur* erscheint, als der Held an Artus' Hof zu Kaerllion an der Wysc weilt, ein über die Maſsen häſsliches, schwarzes Mädchen — *„une jeune fille aux cheveux noirs frisés ... son visage et ses deux mains, plus noirs que le fer le plus noir trempé dans la poix"* —, die Peredur schmäht, weil er am Hofe des lahmen Königs nicht nach der Bedeutung der dort geschauten Wunder gefragt hat.[8] P. macht sich nun auf die Suche nach dem *Château des Merveilles*, und das schwarze junge Mädchen zeigt sich ihm noch dreimal, um ihn zu beraten.[9] Als Peredur dann auf dem Schlosse angelangt ist, wirft sich ihm ein blonder junger Mann zu Füſsen, der sich ihm als sein Vetter zu erkennen gibt und ihm erklärt, er selbst sei ihm in Gestalt des schwarzen Mädchen er-

---

[1] Roscher, *Lexikon d. griech. u. röm. Mythol.* I, 2. Abt., Sp. 1782, 1784, 1793.

[2] S. L. Radermacher, *Das Jenseits im Mythos der Hellenen* S. 53, Anm. 2; J. Grimm, *Deutsche Mythologie* I[4], S. 260, Anm. 1.

[3] K. Heinemann, *Thanatos in Poesie u. Kunst der Griechen*, Münchener Diss. 1913, 45.

[4] Radermacher a. a. O.

[5] Grimm a. a. O. S. 262.

[6] Ib. S. 259 f.

[7] H. Berkusky, *Zur Symbolik der Farben*, *Zs. des Vereins f. Volkskunde* 23 (1913), 147, 149.

[8] Loth, *Les Mabinogion* II[2], 103 f.

[9] Ib. S. 115 f.

schienen, er sei von den Hexen von Kaerloyw ermordet worden, die auch Peredurs Onkel gelähmt haben; das blutige Haupt auf der Schüssel war sein eigenes; Peredur sei bestimmt, sie beide zu rächen.[1]

Dieser junge Vetter Peredurs gehört also zu den Toten, und E. Windisch[2] sieht, gewifs mit Recht, in der schwarzen Farbe des Mädchens, als welches der Ermordete dem Peredur erscheint, einen Hinweis auf das Totenreich.[3]

Dafs das Motiv nun erst von dem Verfasser des *Owein*, der Chrétiens *Ivain* vor sich hatte, eingeführt worden sein sollte, ist deshalb ausgeschlossen, weil seine konsequente Verwendung offenbar das Bewufstsein der Identität von Laudines Schlofs mit dem Totenreich der keltischen Sage zur Voraussetzung hat, bei Chrétien aber keinerlei Züge vorhanden sind, die zu einer derartigen Auffassung verleiten könnten. Ist also die schwarze Farbe im *Mb* zu deuten als Kennzeichen aller derer, die zum Totenreich in Beziehung stehen, dann beweist dieser Zug, dafs die kymrische Erzählung, insofern sie der Quelle des *Ivain*, einer Sage von der Fahrt des Helden ins Jenseits = Totenreich, näher steht als Chrétiens *Ivain*, nicht auf letzterem beruhen kann, sondern durch das Medium einer Fassung, die ursprünglicher war als der *Ivain*, direkt auf jene keltische Sage zurückgeht. Dann bestätigt weiter auch die schwarze Farbe des Löwen, von der Chrétien nichts weifs, indem sie denselben mit dem Totenreich verbindet, die Ansicht, wonach der Löwe nicht willkürlich erst von Chrétien eingeführt wurde, sondern von Haus aus einen organischen Bestandteil der Erzählung bildete.[4]

---

[1] Ib. S. 118 f.

[2] A. a. O. S. 208.

[3] E. Vettermann, *Die Balen-Dichtungen und ihre Quellen*, Halle 1918, 293, stimmt Windisch zu. Die Verfasserin macht noch darauf aufmerksam, dafs auch der schwarze, unter einer Steinplatte — vermutlich aus einem megalithischen Grabe, s. Loth, a. a. O. S. 117, A. 1 — hervorkommende Mann, mit dem Peredur kämpft und der plötzlich mit des Helden Rofs spurlos verschwindet, auf das Jenseits deutet, und erblickt das Totenreich im *Peredur* auch in dem Tal mit den schwarzen Häusern, dessen Eingang ein an einer Kette liegender Löwe bewacht, Loth S. 83, und der in einem Tale gelegenen Wiese mit den schwarzen und weifsen Schafen zu beiden Seiten des Flufses, Loth S. 93. — Ich möchte, was die erstere Stelle betrifft, noch darauf hinweisen, dafs die antike Kunst den Löwen in der Funktion eines Wächters auf Grabmälern anzubringen pflegte, s. darüber Hermann Usener, *De Iliadis Carmine quodam Phocaico*, Bonn 1875, S. 14: „... *etenim leoni fortissimae bestiae custodiendum committebant quicquid ne profanae manus polluerent, cauebant.*" So Löwen an den Toren von Tempeln und Häusern u. sw. „*Iam uero ipsam leonum custodum imaginem ad sepulcra transtulere.*"

[4] Usener in der eben A. 3 angezogenen Abhandlung stellt S. 38 fest, dafs der Löwe den semitischen Völkern des Altertums als Todesdämon galt. Er deutet ihn S. 31 f. in diesem Sinne auf einem spätestens dem 2. Jh. v. Chr. angehörenden Grabmal eines gewissen Antipater aus Askalon; auf einer Bahre liegt ein Toter, zu seinen Häupten richtet sich ein Löwe auf, zu den Füfsen steht ein junger nackter Mann von Überlebensgröfse, der mit vorgestreckter Linker und einer in der Rechten geführten Waffe den Löwen abzuwehren

Ivain im Torverliefs.

Chrétien V. 907—1579; Mabinogi, Loth II[2], 18 ff.

Schon Piquet[1] hat darauf aufmerksam gemacht, dafs bei der Schilderung der Einschliefsung Ivains im Torverliefs von Laudines Burg das *Mb* gegenüber Chrétien das Ursprüngliche haben mufs: „*L'examen comparatif des textes nous fait découvrir dans le poème français une lacune que ne présente pas le Mabinogi, et qui a son origine soit dans une altération provenant du fait de Chrétien lui-même, soit dans une faute de copiste ... Le texte est certainement défiguré, et c'est le Mabinogi qui nous donne la disposition ancienne et logique*". Doch liegt bei Chrétien selbst, wie wir sehen werden, eine Lücke nicht vor, sondern ganz verwirrte, unverständliche Darstellung; es könnte nur von einer Lücke in seiner Quelle gesprochen werden, die bei Chrétien mifsverständliche Auffassung des Erzählten zur Folge hatte, und auch der Kopistenfehler könnte nur in eben dieser Quelle gesucht werden.

Brown[2] hat dann 1912 etwas ausführlicher, aber doch noch nicht eingehend genug und noch nicht abschliefsend, über diese Stelle gehandelt; meine nachfolgenden Darlegungen wurden niedergeschrieben, bevor seine Abhandlung erschien, — s. Vorwort und oben S. 204 — und sind hier von ihm ganz unabhängig.

Der Punkt ist von grofser Wichtigkeit und erheischt genaueste Betrachtung.

Die Sache ist diese:

Ivain ist bei der Verfolgung des tötlich verwundeten Esclados *li Ros* in den Torweg des Palastes (*palés* V. 906) gelangt, die hier angebrachte kunstvolle Maschinerie ist in Tätigkeit getreten, die eiserne Falltür ist hinter ihm herabgesaust und hat sein Rofs mitten durchgeschnitten, — sofort schliefst sich in gleicher Weise vor ihm ein zweites Tor, nachdem Esclados es durchritten hat:

956 Une autel porte avoit derriere
Come cele devant estoit.
Li chevaliers, qui s'an fuioit,
Par cele porte s'an foï,
960 Et la porte après lui cheï.

---

sucht. Die orientalischen Völker glaubten, dafs der nicht nach heimischer Sitte Bestattete dem Tartarus verfallen sei: der letztere ist symbolisiert in dem Löwen, der junge Mann ist der gute Genius, der den Toten retten will.

Vielleicht ist auch das hinter Ivain herabsausende Gittertor eine Erinnerung daran, dafs es sich ursprünglich eben um das Totenreich handelte. Schon Osterwald, s. oben S. 3, hat es verglichen mit dem Gattertor der Hel. Ihre Halle ist umgeben mit grofsen Gittern, *helgrindr*, die Schwelle oder das Gitter heifst *fallanda forad*; eben diese Türe der Unterwelt ist vermutlich gemeint, wenn Brynhildr dem Sigurd darum in den Tod folgen will, damit ihm die Türe nicht auf die Ferse falle, s. Grimm, a. a. O. II, 669 f.

[1] *Hartmann d'Aue* S. 123.
[2] *Rom. Rev.* III, 146 ff.

Ivain ist also im Torverliefs des Palastes eingeschlossen.

Dieser Raum erscheint nun bei Chrétien höchst merkwürdiger Weise als ein Saal, dessen Decke mit vergoldeten Nägeln geschmückt ist und dessen Wände bunt bemalt sind:

961 . . . . . . Yvains . . . .
. . . .
Mout angoisseus et antrepris
Remest dedanz la sale anclos,
Qui tote estoit celee a clos
965 Dorez, et paintes les meisieres
De buene oevre et de colors chieres.

Die Bezeichnung *sale* kehrt dann später V. 1067, 1133, 1178 wieder.

Foerster wollte sich erst mit der Annahme einer Interpolation helfen — die Verse 963—66 stehen im gr. *Ivain* in Klammern —, doch kann von einer solchen, wie oben S. 194 f. gezeigt wurde, nicht die Rede sein, und F. hat denn im kl. *Ivain*, indem er die Klammern entfernte, auch die Echtheit der Verse anerkannt.

V. 1040 f. erfahren wir, dafs in diesem Torweg sich auch ein Bett mit einer prächtigen Matratze befindet:

. . . . un lit
Covert d'une coute si riche,
Qu'ains n'ot tel li dus d'Osteriche.

V. 1073 und 1145 hören wir sogar von Betten und auch von Bänken in dem Raum. Dafs noch immer von dem Torverliefs die Rede ist, geht mit Bestimmtheit hervor aus V. 1093 ff., wo gesagt wird, vor dem Tore dieses Raumes habe die eine Hälfte von Ivains Pferd gelegen, ferner daraus, dafs V. 1144 ff. der ganze Leichenzug durch den Raum seinen Weg nimmt und Ivain sich auch V. 1516 ff. noch in dem Torverliefs befindet.

Foerster im Kommentar zum kl. *Ivain*, Anm. zu V. 963—66, macht verzweifelte Anstrengungen, die Darstellung Chrétiens zu rechtfertigen, — natürlich ohne jeden Erfolg. Er gibt zu, man sei erstaunt, „in der Durchfahrt des Eingangsturmes einer Burg eine solche kostbare Ausschmückung, wie sie hier angegeben ist, und solch prächtige und reichliche Einrichtungsstücke ... zu finden". Aber, meint er, wir befänden uns ja nach wiederholter Angabe des Dichters „in dem grofsen Saale, und ich wüfste nicht, was gegen eine derartige Einrichtung dieses Saales zu sagen wäre"! Er denkt an die Möglichkeit, dafs Ivain nach der Vorstellung des Dichters den Torweg bereits verlassen habe und zu dem Palast geritten sei, in dem der Saal zu ebener Erde lag, — in welchem Falle das zweite Tor, das vor Ivain niedergeht, auf der anderen Seite des Saales gedacht werden müfste. Aber er wendet selbst ein, dafs der Raum im Flg. nach V. 1071, 1089, 1177 ff., — wo der Leichenzug durch ihn seinen Weg nimmt —

wieder „der offenbar einzige Durchgang“ ist und die Verwendung des Saales als Durchfahrt auffällig sei. Zweifelsohne! Er teilt mit, Otto Piper, „der beste Burgenkenner“, habe auf Anfrage „das Ganze als dichterische Freiheit und Erfindung, die sich nicht an die Wirklichkeit zu binden braucht“, erklärt. Anders konnte Piper, dem die Darstellung des *Mb* und das Problem von dessen Verhältnis zu Chrétien unbekannt war, natürlich, wofern die Angaben Chrétiens sich mit der wirklichen Einrichtung der mittelalterlichen Burgen nicht in Einklang bringen lassen, nicht urteilen, aber die Schwierigkeit ist doch damit nicht gelöst, denn die Frage bleibt eben: wie kann Chrétien sich einfallen lassen, so Sonderbares zu erfinden, wie kann er einen Torweg, durch den man hindurch reitet, als einen prächtig geschmückten, mit Betten und Bänken ausgestatteten Saal schildern? Foerster bemerkt dazu: „Gleichwohl finde ich gerade in seiner [Pipers] grundlegender ‚*Burgenkunde*‘ S. 441 in der Beschreibung der Ruine Rothenberg einen Palas, dessen Eingang ‚jetzt zugleich als das dem Ankommenden unmittelbar zugängliche äuſsere Burgtor erscheint‘; auch sei aus demselben Werke zu ersehen, daſs man über die Einrichtung des Erdgeschosses der meisten Palasse nichts Sicheres weiſs.

Zunächst ist Rothenberg Versehen oder Druckfehler für Rothenburg (auf einem westlichen Ausläufer des Kyffhäuserberges). Die Stelle findet sich in der 3. Aufl., *Burgenkunde*, München 1912, auf S. 422 und lautet hier: „Derselbe [der Palas], zum Teil weit aus dem Burgbering heraustretend, erscheint eigentümlicherweise, obgleich keineswegs wehrhaft ausgestattet, zugleich als der äuſsere Torbau der Burg“. Hier handelt es sich aber um den Palas, d. h. das Wohngebäude, nicht um einen Saal, und es ist aus Pipers Angaben ersichtlich, daſs ein solcher sich im Erdgeschoſs nicht befindet, denn er fährt fort: „Das nur mit einigen 28 cm breiten Lichtschlitzen versehene Erdgeschoſs ist durch eine dünne Längswand mit Tür in zwei Hälften geteilt“. „Zu dem das ganze zweite Stockwerk einnehmenden Saale ... führte vom Hofe aus eine Freitreppe empor ...“ Auſserdem bemerkt Piper in der von Foerster benutzten 1. Aufl. — die Stelle ist in der 3. Aufl. weggelassen, wo überhaupt die ganze Beschreibung sehr stark gekürzt ist und auch die zugehörigen Abbildungen weggeblieben sind —, es sei nicht anzunehmen, daſs jener Palas „dem Feinde ohne eine davor liegende Zwingermauer unmittelbar zugänglich gewesen sein sollte. Eine solche, etwa mit einer im Belagerungsfalle zu verrammelnden Poterne, mag bei Erbauung der davorliegenden Wirtschaftsgebäude ganz abgebrochen worden sein“.

Das Beispiel ist also für die Erklärung von Chrétiens Darstellung ohne Wert. Nachgewiesen müſste werden ein Saalbau einer Burg, der dieser zugleich als Haupteingang und als Durchgangsraum diente und dem Eingang gegenüber ein Ausgangstor hatte. Ein solcher aber ist in Rothenburg nicht vorhanden und auch sonst nirgends zu belegen. Wie sollte man sich auch

haben einfallen lassen, den Saal, der doch als eigentlicher Festraum diente, so anzulegen, dafs er für alle, die die Burg betraten, für Reiter und Wägen, — der Leichenzug nimmt bei Chrétien seinen Weg durch ihn! — als Eingang und Durchgang diente! Dafs Derartiges nicht vorkam, wird auch von Piper ausdrücklich festgestellt, der unter direkter Bezugnahme auf unsere Ivainstelle S. 301 der 3. Aufl. bemerkt:

„Durchaus der Regel nach sind die Torhallen völlig einfach und durch Fenster nicht belichtet, und es ist eine arge dichterische Übertreibung, wenn im Iwein des Hartmann von der Aue [= Chrétien] ein solcher, beiderseits durch Tore geschlossener Raum als solcher beschrieben wird, ‚*daz er* (Iwein) *sô schoens nie niht gesach, hôch, veste unde wit, gemalet gar von golde*'". Ausnahmen fänden sich bei dem äufsersten Tore — um das es sich ja hier eben handelt — überhaupt nicht.[1]

Damit ist von autoritativer Seite festgestellt, dafs sich Chrétiens Darstellung mit der Wirklichkeit nicht in Einklang bringen läfst.

Übrigens scheint auch Foerster selbst sich bewufst zu sein, dafs es ihm nicht gelungen ist, in die Chrétienstelle Licht zu bringen.

Bei Chrétien wird, nachdem Ivain in dem Torweg gefangen gesetzt ist, V. 970 ff. weiter Folgendes erzählt:

Aus einer neben dem Torweg gelegenen Kammer (*d'une chanbrete iluec dales*), deren Tür sie hinter sich schliefst, tritt ein Fräulein — es ist Lunete —, das ihm einen unsichtbar machenden Ring gibt, dann wieder in ihr Zimmer geht und ihm reichlich zu essen und zu trinken herbeischafft. Nachher, V. 1087 ff., dringen durch beide Tore die Burgleute — die noch die beiden Hälften des Pferdes daliegen sehen — herein und suchen nach Ivain, den sie nicht entdecken können. V. 1175 bewegt sich dann der ganze Leichenzug, dem Laudine wehklagend folgt, durch den „Saal". Lunete erscheint wieder

[1] Da die Möglichkeit besteht, dafs Chr. einer insularen Quelle folgt und deren Lokalschilderung hier übernimmt, verlohnte es sich, festzustellen, ob derartige Säle, die als unmittelbarer Eingang in die Burg und als Durchgang für Reiter und Wagen dienten, in England vielleicht bezeugt sind. T. Hudson Turner, *Some Account of Domestic Architecture in England from the conquest to the end of the thirteenth century*, Oxford 1851 (*Domestic Archit. of the Middle Ages*, v. I) bemerkt S. 2 von den königlichen Palästen: „*The hall [= la sale] was generally situated in the ground floor, but sometimes over a lower story which was half in the ground; . . . it was the only large apartment in the entire edifice, and was adapted, in its original design, to accomodate the owner and his numerous followers and servants; they not only took their meals in the hall, but also slept in it on the floor . . .*", und er bemerkt S. 3, die königlichen Paläste hätten sich von den gewöhnlichen Herrenhäusern nur dadurch unterschieden, „*that they were on greater scale, and had always a chapel annexed to them*". Wenn man in diesen Sälen schlief, können sie natürlich nicht Durchgangsräume für die Ankommenden gewesen sein. S. 6 sagt er von dem Palast: „*For defensive purposes it was enclosed by stone walls, or by a fence of wood, and moated. The walls or fence did not immediately surround the buildings*". Die Säle bildeten also nicht den unmittelbaren Eingang in die Burg.

und führt Ivain an ein kleines in dem Torweg oder im Nebenzimmer befindliches Fenster, damit er den Zug in Ruhe ansehen kann, V. 1282f.

Alles das ist im Hinblick auf Chrétiens Angaben über die Lokalität offenbar teils sehr unklar, teils schlechthin unverständlich.

Eine weitere grobe Unwahrscheinlichkeit besteht darin, dafs Ivain, obgleich er reichlich Gelegenheit dazu hätte, aus diesem seinem „Gefängnis“ nicht entflieht! Lunete hat durch die kleine Türe, durch die sie kommt und geht, freien Zutritt zu dem Torverliefs, sie gelangt durch die Türe in ein kleines Zimmer, welches offenbar wieder seinerseits einen Ausgang besitzt, denn sie bringt Ivain V. 1046ff. aus dem Zimmerchen ein reichliches Mahl, bestehend aus einem gebratenen Kapaun, Kuchen und Wein, das sie doch in dem Raum nicht wohl vorrätig gehabt haben kann: warum — diese Frage wirft schon Brown auf — befreit sie Ivain nicht auf diesem Wege, warum führt sie ihn nicht in einen anderen Raum des Schlosses, wo er vor seinen Verfolgern sicher ist? Da Ivain durch den Ring unsichtbar ist, würde das für sie ja ein Leichtes sein! Sie weifs doch, V. 1060ff., dafs die Dienstmannen kommen und ihn suchen werden, er also in dem Torweg, trotz des ihn unsichtbar machenden Ringes, in Gefahr ist, denn seine körperliche Gestalt bewahrt er ja! Warum verfällt sie erst so spät, V. 1565ff., auf den klugen Gedanken, Ivain in das anstofsende Zimmerchen zu führen? Sodann: Damit der Leichenzug durch den Torweg gehen kann, V. 1144ff., müssen natürlich beide Tore geöffnet werden, und sie bleiben offen, bis nach vollzogener Beerdigung die Dame ins Schlofs zurückgekehrt ist, s. V. 1518, — warum benutzt Ivain nicht diese herrliche Gelegenheit, zu fliehen? Der Dichter motiviert sein Bleiben mit einem doppelten Grunde, V. 1525ff., wozu zu nehmen ist V. 1341ff.: einmal hat er nichts in Händen, womit er zu Hause sich als Sieger würde ausweisen können, so dafs er befürchten mufs, Keus giftigem Spott ausgesetzt zu werden; dann aber hat er sich, als der Zug durch den Raum ging, bis über die Ohren in Laudine verliebt, und diese Liebe hält ihn in seinem „Gefängnisse“ fest. Jedenfalls sind beide Gründe aber von dem Dichter erst *post festum* ersonnen, weil er die Notwendigkeit fühlte, Ivains Bleiben trotz der gebotenen Fluchtmöglichkeit zu erklären; denn beide Gründe sind wohl geeignet, Ivains Verbleiben in dem Schlosse zu rechtfertigen, nicht aber sein Verbleiben in dem verhängnisvollen Torweg, wo er seines Lebens keinen Augenblick sicher ist; denn mit Lunetes klugem Beistand würde er sich ja, einmal dem „Gefängnis“ entronnen, in jedem anderen Raume des Schlosses verstecken können, wo er dann vor seinen, ihm nach dem Leben trachtenden Verfolgern ganz sicher wäre.

Brown macht auch auf folgenden Punkt aufmerksam: Als die Vasallen des Esclados in den Raum eindringen und Ivain nicht erblicken, wundern sie sich darüber, V. 1111ff.: „Denn hier ist

keine Tür und kein Fenster, durch die sich irgend jemand hätte entfernen können ... Denn die Fenster sind vergittert, und die Tore waren geschlossen, seit der Herr sie passierte". Offenbar liegt hier ein Widerspruch vor zu der Angabe, wonach sich in dem Raume eine kleine Tür befand, durch welche Lunete ein- und ausging. Denn diese kann unter den Toren, die nach Aussage der Mannen geschlossen waren, nicht einbegriffen sein, da ja ausdrücklich nur von den Toren die Rede ist, durch welche Esclados seinen Weg genommen hat, d. h. den beiden Falltüren. War aufserdem noch die genannte kleine Tür vorhanden, so mufste doch auch mit der Möglichkeit gerechnet werden, dafs Ivain durch sie ins Innere des Schlosses entkommen sei.

So ist also Chrétiens Darstellung hier voller Widersprüche und ganz unmöglich!

Offenbar hat nun Foerster das schliefslich selbst eingesehen, denn in einer in der 4. Aufl. des kl. *Ivain* neu eingefügten Anmerkung, V. 907—1257, will er sich mit der Hypothese helfen, die ganze Episode der Gefangenschaft Ivains und der Hilfeleistung Lunetes habe in der Überlieferung mehrfach gelitten: der Text müsse schon „in seiner ersten Fassung", also im Archetypus, stellenweise in Unordnung geraten sein und Versverlust erfahren haben, „was dann ein späterer Diaskeuast (K[1]) [also der Schreiber der gemeinsamen Quelle aller erhaltenen Handschriften] in Ordnung zu bringen versucht hat. Die fremdsprachlichen Überarbeitungen suchen jede für sich daran einiges zu bessern; aber gerade die Verschiedenheit, mit der es jede einzelne tut, beweist, dafs sie keine andere Vorlage gehabt haben (was ja nach Einl. = Zs. 36, 734 [nämlich der, wie wir sahen, unhaltbaren Behauptung, dafs die Witwenepisode aus dem Thebenroman stamme] ohnedies klar ist und für HEN [d. h. Hartmanns *Erec* und die nordische *Erexsaga*] sich von selbst ergibt)."

Aber Foerster beschränkt sich wohlweislich auf diese allgemeine, unbewiesene Behauptung und hütet sich, uns zu sagen, wie er sich das Verhältnis des überlieferten Textes zu dem ursprünglichen, dem Diaskeuasten vorliegenden, verstümmelten oder in Unordnung geratenen Originaltexte im einzelnen denkt. In Wirklichkeit ist auch diese neue Erklärung ganz unmöglich. Nehmen wir an — was F. offenbar im Auge hat —, die, wie wir im folgenden sehen werden, hier streng logische Darstellung des Mabinogi habe ursprünglich auch bei Chrétien vorgelegen, sie sei aber dadurch, dafs in der Handschrift eine Lücke entstand, bezw. ein Blatt an eine falsche Stelle geriet, unverständlich geworden; in dem Abschreiber sei dadurch die falsche Vorstellung erweckt worden, Ivain sei die ganze Zeit über im Torverliefs geblieben, und er habe nun den ganzen Text dieser Vorstellung entsprechend einer Umarbeitung unterzogen, dessen Ergebnis der Text der sämtlichen erhaltenen Handschriften war, so müfste ein so weitgehender Eingriff des Diaskeuasten in den ihm vorliegenden, unverständlich

gewordenen Text Chrétiens angenommen werden, wie er auch nur entfernt ähnlich bisher für keinen Artusroman nachgewiesen wurde. Wie ich *Zur Mabinogionfrage* S. 35 ff. gezeigt habe, unterscheiden sich die Handschriften sämtlicher Romane Chrétiens nur durch ganz geringfügige Varianten oder gleichgültige Zusätze von wenigen Versen, die am Gang der Handlung gar nichts ändern, und das Gleiche gilt von dem auch in mehreren Hss. überlieferten *Meraugis* des Raoul von Houdenc, s. Behrens' *Zs.* 45[1], 55 Anm. Im *Ivain* aber müfste bei der Foersterschen Hypothese die ganze nachfolgende Darstellung, insoweit sie den Helden auch dann noch im Torverliefs weilen läfst, als der Leichenzug durch ihn seinen Weg nimmt, vom „Diaskeuasten" herrühren, von ihm müfste auch das Motiv der „Barprobe" — die Wunden des Toten fangen wieder zu bluten an, weil der Mörder sich in der Nähe befindet — neu eingefügt sein! Eine so weitgehende Umarbeitung ist aber bei den ja schriftlich fortgepflanzten Artusromanen noch nie und nirgends nachgewiesen, sie mufs als im höchsten Grade unwahrscheinlich, ja direkt als ausgeschlossen bezeichnet werden!

Foerster meint, es sei als ein besonders glücklicher Zufall anzusehen, „dafs bei dieser wenig geschickten Arbeit des Diaskeuasten ihm ein grobes Versehen passiert ist, indem er ein ganzes Stück von Versen an die falsche Stelle gesetzt hat (s. zu 1249). Da Kristian etwas derartiges nicht geschrieben haben kann, so sind auch die übrigen Unstimmigkeiten dieser Episode dadurch gleichzeitig erklärt und sichern den Dichter vor der leichtfertigen Anklage des ‚verschlechternden Abschreibens'."

Sieht man indessen die zitierte Stelle an, so erkennt man sofort, dafs aus ihr für die vorliegende gar nichts gefolgert werden kann:

Da V. 1249 schlecht an 1248 anschliefst, so vermutet F., es seien entweder vor 1249 einige Verse ausgefallen, oder es seien V. 1249—1252 ursprünglich zwischen V. 1202 und 1203 gestanden, wo sie wohl am Platze sind; sie seien dort ausgefallen gewesen, nachträglich an den Rand gesetzt und dann an falscher Stelle eingefügt worden. Nun gut: Beide Möglichkeiten (in der Anm. zu V. 927 spricht F. auf einmal nur noch von der zweiten) bestehen in der Tat und brauchen nicht im mindesten in Zweifel gezogen zu werden. Aber was ist daraus zu schliefsen? Im ersteren Falle doch nichts weiter, als dafs es vorkam, dafs in Chrétienhdss. eines oder mehrere Verspaare ausfielen! Das ist aber von niemand je bezweifelt worden und brauchte nicht erst bewiesen zu werden. Und im zweiten Fall: dafs einige Verspaare durch versehentliche Auslassung und Randnotierung an eine falsche Stelle geraten konnten. Das wufste man auch längst. Für die Erklärung der Episode vom Torverliefs ist aber weder mit der einen noch der anderen Möglichkeit irgend etwas anzufangen. Foerster mufste einen Beleg dafür beibringen, dafs irgendwo ein Abschreiber eines Artusromanes, der infolge einer in seiner Vorlage enthaltenen

Lücke den Text mifsverstand, auf Grund seiner mifsverständlichen Auffassung die Vorlage auf hunderte von Versen einer einschneidenden Umarbeitung unterzog, ihre Darstellung in weitgehendem Mafse inhaltlich abänderte. Einen derartigen Beleg bleibt F. aber schuldig, und der Hinweis auf V. 1249 ist für seine Erklärung der Torverliefsepisode ohne jeden Wert.

Foerster verweist wegen angeblicher analoger Fälle von Textverderbnis auf kl. *Erec* XXX, wo weiter nichts steht, als dafs die handschriftliche Überlieferung des Textes eine schlechte ist; auf ib. XXXIII, wo nur davon gesprochen wird, dafs auf Grund des Handschriftenschemas der Originaltext nicht mit Sicherheit rekonstruiert werden könne; auf kl. *Ivain*[3] LX, wo nur festgestellt wird, dafs schon die letzte erreichbare Vorlage unserer Ivainüberlieferung durch Lücken verunstaltet sei, — F. zitiert hier V. 66, 1249, 3292, 5862, aber die drei ersten Fälle sind nach F. selbst ganz unsicher, s. die Anmerkungen zu den Versen, und V. 5862 ist ein Versehen F.'s, denn hier kann von einer Lücke gar keine Rede sein und F. selbst behauptet eine solche in der Anm. nicht —; er verweist ferner auf den kl. *Cliges*[2] LI, was ein unrichtiges Zitat ist, denn diese Seitenziffer kommt gar nicht vor, gemeint ist offenbar S. XLI, wo aber wieder nur behauptet wird, dafs die erreichbare Urschrift unserer Hdss. schon mehrere Lücken aufgewiesen haben müsse — aber nur ganz geringfügige von ein paar Versen —, und auf kl. *Cliges*[3] LXXIII, wo F. feststellt, dafs die handschriftliche Überlieferung sich in zwei Redaktionen sondert, aber, wie die *Varia lectio* des gr. *Cliges* zeigt, differieren beide nur im Wortlaut und in ganz geringfügigen Einzelheiten, s. auch *Zur Mabfr.* S. 35; endlich zieht F. gr. *Erec* V. 2216—2219 an, wo eine gröfsere Lücke gesichert sei, in Wahrheit aber nimmt F. selbst dort in der Anm. nur eine kleine Lücke von ein paar Versen an, und ich habe Behrens' *Zs.* 42 (1914)², 22 f. nachgewiesen, dafs gar kein Anlafs vorliegt, hier überhaupt eine Lücke anzunehmen.

Somit sind sämtliche Stellen, auf die sich Foerster beruft, für unseren Fall völlig wertlos, und es bleibt dabei, dafs die Diaskeuastenhypothese, durch welche er die sinnlose Fassung der Torverliefsepisode bei Chrétien erklären will, als allem, was wir über die handschriftliche Überlieferung der Artusromane wissen, widerstreitend *a limine* abgelehnt werden mufs.

Nehmen wir statt des *Ivain* nun das Mabinogi zur Hand, so ist hier alles in schönster Ordnung, Loth II², 18 ff.:

Owein reitet dicht hinter dem tödlich verwundeten schwarzen Ritter her, ein grofses, prächtiges Schlofs taucht vor ihnen auf, dessen Eingang sie erreichen („*Un grand château brillant apparut. Ils arrivèrent à l'entrée*"). Man läfst den schwarzen Ritter passieren, Owein aber wird zwischen den beiden Toren eingeschlossen („. . . *on fit retomber sur Owein la herse . . . Les mollets des éperons et un tronçon du cheval restèrent dehors, et Owein, avec l'autre tronçon, entre les deux portes. La porte intérieure fut fermée,*

de sorte qu'Owein ne pouvait s'échapper"). Er sieht durch die Türspalte in eine Strafse mit zwei Häuserreihen, da kommt ein junges Mädchen — es ist Lunet — auf das Tor zu und bittet ihn, zu öffnen. Owein erklärt, er sei dazu nicht imstande. Sie sagt ihm nun, sie wolle ihr Möglichstes tun, um ihm zu helfen, und gibt ihm einen unsichtbar machenden Ring: wenn die Leute kommen würden, um ihn zu suchen, wolle sie ihn da drüben auf dem Steintritt erwarten, er möge dann zu ihr kommen — das innere Tor wird ja dann durch die Leute geöffnet sein, und Owein ist unsichtbar —, er möge ihr seine Anwesenheit kund tun, indem er ihr die Hand auf die Schulter lege, und ihr folgen. Nach diesen Worten entfernt das Fräulein sich. Owein tut nun später, als die Dienstmannen der Schlofsherrin in den Torweg eindringen, so, wie ihm geheifsen, und Lunet führt ihn in ein grofses, schönes Zimmer: „*Owein promena ses regards sur tout l'appartement: il n'y avait pas un clou qui ne fût peint de riche couleur, pas un panneau qui ne fût décoré de diverses figures dorées*" (S. 21). Hier bringt Lunet ihm nun zu essen, und hier legt Owein sich zum Schlafen nieder auf einem prächtigen Bette, von hier aus sieht er auch am nächsten Morgen gleich nach Tagesanbruch den Leichenzug mit an.

In der kymrischen Erzählung ist die Situation also vollkommen klar. Das Torverliefs, in dem Owein sich anfangs befindet, und das prächtige Zimmer, in dem er dann weilt und schläft, sind ganz verschiedene Örtlichkeiten. Lunet betritt das Torverliefs gar nicht, sondern reicht Owein von aufsen den unsichtbar machenden Ring hinein — offenbar durch die Türspalte, durch die er sie erblickt. Mit Hilfe dieses Ringes entrinnt Owein, als die Burgbewohner in den Torweg eindringen, durch das nun geöffnete Tor. Alles weitere spielt sich dann in dem grofsen Zimmer ab, in das Lunet ihn führt; die von dem Zimmer gegebene Schilderung entspricht im allgemeinen derjenigen, welche Chrétien von dem als Torweg dienenden Saale gibt.[1]

---

[1] Nicht ganz deutlich ist es im Mabinogi nur, ob wir uns Owein im Toreingang der den Burgflecken umschliefsenden Mauer oder im Toreingang der inneren Burg eingeschlossen zu denken haben. Dafs wir uns in einem solchen Burgflecken befinden, ergibt sich mit Bestimmtheit daraus, dafs S. 19 von einer Strafse mit zwei Reihen Häusern die Rede ist: Owein erblickt durch die Torspalte „*une rue en face de lui, avec une rangée de maisons des deux côtés*". S. 22 ist von einer gewaltigen Menge von Truppen, welche „die Strafsen" füllt, und ebenda von der *cité* die Rede. Damit steht im Einklang die Darstellung Chrétiens, wo es V. 900 — Ivain verfolgt den Esclados — heifst:

A esperon jusqu'a la porte
De son chastel l'an a mené,
Si sont anz anbedui antré,
N'ome ne fame ne troverent
Es rues, par ou il passerent,
905 Et vindrent anbedui d'eslés
Jusqu'a la porte del palés.

Und V. 1280 begegnet sogar die Bezeichnung *la vile*.

Es scheint mir die Möglichkeit zu bestehen, dafs der Toreingang, in dem Owein gefangen gesetzt wird, der des Burgfleckens, nicht der der Burg selbst ist.

Es kann gar keinem Zweifel unterliegen, daſs diese völlig klare, keinerlei Anstoſs bietende Darstellung die ursprüngliche sein muſs; sie hat sicher auch in Chrétiens Quelle gestanden, ist aber bei ihm in schlimmster Weise verballhornt. Es fehlt bei Chr. jede deutliche Vorstellung von der Lokalität: der Torweg und das Zimmer, in das im *Mb* Owein dann von Lunet gebracht wird, sind in ganz unmöglicher Weise identifiziert, weil das wichtige Moment von Oweins Flucht aus dem Torverlieſs übersehen oder vergessen ist. Man könnte auch daran denken, daſs eine Lücke in Chrétiens unmittelbarer Vorlage die Ursache der Verwirrung wurde, indem in ihr die Verse, welche Ivains Überführung in das Zimmer erzählten, ausgefallen waren, indes, da sich ähnliche Unklarheiten und Miſsverständnisse bei Chr. auch sonst finden, wird eher anzunehmen sein, daſs flüchtige Lektüre oder undeutliche Erinnerung, sei es Chrétiens selbst oder eines Vorgängers, die im *Ivain* vorliegende Entstellung des ursprünglichen Sachverhalts herbeigeführt hat. Im übrigen ist es für die Beweisführung ziemlich gleichgültig, wie sich die bei Chrétien vorhandene Konfusion erklärt; er handelt sich nur um die Tatsache, daſs eine solche besteht, welche nicht in Zweifel gezogen werden kann, und daſs sie entweder von Chrétien selbst herrühren oder, was weniger wahrscheinlich ist, schon in seiner Quelle vorhanden gewesen sein muſs, nicht erst durch den Kopisten einer *Ivain*-Handschrift, den Kopisten der gemeinsamen Vorlage aller erhaltenen Handschriften, in den Text hineingekommen sein kann.

Trotzdem ist die Unmöglichkeit der bei Chrétien gegebenen Lokalschilderung neuerdings von A. Smirnov in seiner schon oben erwähnten Rezension der Brownschen Arbeit[1] bestritten worden. Smirnov ignoriert aber das oben ausführlich behandelte Hauptargument, die Schilderung des Torwegs als eines Saales, das allerdings B. nicht mit derjenigen Ausführlichkeit behandelt hat und dessen einschneidende Bedeutung von ihm nicht mit der Schärfe gekennzeichnet wurde, die mir wünschenswert erschienen. S. formuliert das in Rede stehende Bedenken in den Worten: „*Pourquoi le*

Nämlich: Unter der *entrée* zu dem *grand château brillant* S. 18 kann doch wohl ebenso gut der Eingang in den Burgflecken wie der in die Burg selbst zu verstehen sein („*Un grand château brillant apparut. Ils arrivèrent à l'entrée. On laissa pénétrer le chevalier noir* ...“). Die Angabe S. 19, Owein habe Lunet von dem Tore aus in einer Straſse erblickt, stimmt besser zu dieser Annahme, denn der Ankommende pflegt doch seine Blicke nach vorne zu richten; angenommen, Owein befände sich im Tor der Burg selbst, wäre zu erwarten, daſs er Lunets im Burghofe ansichtig würde, wo aber doch keine Straſsen sind. Auch das Zimmer, in das Lunet Owein dann führt, befindet sich nicht im Schlosse selbst, sondern in einem allerdings in unmittelbarer Nähe gelegenen Gebäude auſserhalb desselben, da Owein S. 22 von da aus „nach dem Schlosse zu sieht“ („*regarda du côté du château*“) und Lunet von da S. 24 „nach dem Schlosse geht“ („*s'en alla au château*“). Doch ist die Sache ungewiſs und auch für das Problem des Verhältnisses des *Mb* zu Chr. ziemlich gleichgültig.

[1] *Rev. celt.* 34, 337.

cortège funèbre traverse-t-il la grande salle?" Diese Formulierung ist aber nicht richtig. Es mufs heifsen: Wie ist es möglich, dafs der Torweg — und dafs wir uns bis zum Schlufs in ihm befinden, beweist die Tatsache, dafs auch der Leichenzug hindurch geht — zugleich einen grofsen Saal darstellt? Auf diese Frage geht aber S. gar nicht ein, er erwähnt den hier vorliegenden Widerspruch gar nicht, spricht vielmehr von dem Aufenthalt Ivains in einem „grofsen Saale" wie von der natürlichsten Tatsache von der Welt, und was er gegen die beiden anderen Punkte vorbringt, ist ohne Gewicht.[1]

Smirnov meint dann, es sei vielmehr die Darstellung des *Mb*, die in dieser Episode an zwei Stellen als mangelhaft bezeichnet werden müsse:

„*Avant de passer l'anneau à Owain, Luned l'engage à ouvrir la porte à herse; il faut qu'elle soit fort ignorante des usages de la maison pour pouvoir lui demander cela.*"

Aber es wird ja gar nicht behauptet, dafs die Darstellung des *Mb* überall fehlerfrei sei; wäre sie es, so würde ja gar nichts hindern, dasselbe als die direkte Vorlage Chrétiens zu betrachten! Indem diese Annahme nicht gemacht wird, wird *eo ipso* zugestanden, dafs auch das *Mb* gelegentlich die Überlieferung entstellt hat! Dafs Lunet wissen müfste, dafs der im Torverliefs Eingeschlossene nicht selbst das Tor öffnen kann, ist richtig, aber es liegt hier doch wirklich nur eine überaus geringfügige Entgleisung des Erzählers vor, welche gegenüber den groben Unwahrscheinlichkeiten bei Chr. wenig besagen will.

„*La présence de Luned dans la rue, et non à l'intérieur de la maison est aussi moins naturelle.*"

Sie ist es aber durchaus, wenn wir annehmen, dafs Owein nicht im Torweg der Burg, sondern im Torweg der den Burgflecken umgebenden Mauer gefangen sitzt, s. oben S. 263, Anm. 1. Und sollte diese Auffassung auch nicht zutreffend sein — ich möchte sie nur als möglich hinstellen —, so wäre das Moment doch wirklich

[1] Auf die Frage, weshalb Lunete Ivain denn nicht durch die kleine Türe aus dem Torverliefs rettet, antwortet er: „*Lunete n'a pu engager Ivain à passer par la petite porte, puisqu'ainsi il serait tombé dans des appartements, où il n'aurait pas manqué d'être aperçu par Laudine ou par d'autres habitants; l'anneau était donc secondaire*". Aber S. bedenkt nicht, dafs doch die Verwendung des einen Auskunftsmittels die des anderen nicht ausschliefst, dafs Lunete, auch wenn sie Ivain durch die kleine Türe aus dem Torverliefs hinausführte, ihm den Ring übergeben konnte, welcher ihn sofort für Laudine und die anderen Burgbewohner unsichtbar gemacht hätte.

Und was den Widerspruch betrifft, den B. in der zitierten Äufserung der in das Torverliefs eindringenden Vasallen des Esclados findet, so ist unverständlich, wie er beseitigt werden soll durch die Feststellung Foersters im kl. *Ivain*, Anm. zu V. 963, dafs das Tor mit dem Fallgitter das einzige des Palas sei. Es handelt sich doch um die Möglichkeit der Benützung der kleinen Tür, von der wir nicht hören, dafs sie verschlossen gewesen sei.

gleichfalls zu unbedeutend, als daſs aus ihm irgend etwas mit einiger Sicherheit geschlossen werden könnte: warum soll Lunet nicht vorübergehend auſserhalb der Burg zu tun gehabt haben?

S. findet es ferner seltsam, daſs Owein den Saal verlasse, um sich von Lunet von neuem in ein „schönes Zimmer" führen zu lassen. *„Supposerait-on que ‚la chambre' et ‚la salle' se trouvaient dans des bâtiments différents?"*.

Es liegt wieder ein Miſsverständnis Smirnovs vor: er verwechselt die Darstellung Chrétiens und die des *Mb*! In letzterem befindet sich ja Owein gar nicht in einem Saal, wie bei Chr., sondern er ist in einem ganz gewöhnlichen Torverlieſs eingeschlossen! Selbstverständlich ist das Zimmer, nach dem ihn Lunet führt, in einem anderen Gebäude, denn der Torweg ist entweder der der Mauer des Burgfleckens, s. o., oder der des Schlosses, Loth S. 18; in ersterer aber ist das Zimmer natürlich nicht zu denken, und im Schloſs selbst befindet es sich auch nicht, da Owein von dem Zimmer aus *„regarda du côté du château"*, S. 22.

Wir haben also hier einen Fall, wo die Ursprünglichkeit der Darstellung des *Mb* gegenüber Chrétien vollkommen evident ist, und wir gewinnen damit ein durchschlagendes Argument gegen die Foerstersche Ableitung der kymrischen Erzählung aus dem *Ivain*. Der Einwand, der Kymre könne die unverständliche Darstellung Chrétiens verbessert haben, weil er die Unmöglichkeit der gegebenen Lokalschilderung erkannte, ist zunächst schon deshalb nicht zulässig, weil die Chrétiensche Darstellung die des *Mb* zur Voraussetzung hat. Denn es ist schlechthin ausgeschlossen, daſs ein Erzähler, der selbständig zu Werke geht, der sich also doch innerlich ein wirkliches Bild von den Vorgängen, die er schildert, machen muſs, solch ungereimte Dinge erzählt haben sollte, wie sie Chrétien hier seinen Lesern bietet. Dagegen ist eine solche Darstellung wohl begreiflich bei einem wenig aufmerksamen Nacherzähler, der Gehörtes wiederholt, aber Einzelnes vergessen oder einen ihm vorliegenden Text flüchtig gelesen hat und sich nicht die Mühe nimmt, von den erzählten Vorgängen eine deutliche Anschauung zu gewinnen.[1]

---

[1] Brown, *Rom. Rev.* III, 148, Anm. 10 urteilt: *„I believe that Chrétien was confusedly reproducing an older description representing an Otherworld palace, which consisted, like the Irish palace in real life* (cf. Nitze, *Studies in Honor of Marshall Elliott*, p. 32, *note* 24) *of ground-floor-apartments only. In such an Otherworld palace the splendor of verses* 963 ff. *would not be out of place. The account in* Owain *may well be a rationalization of such an older description, but it is almost impossible to believe it based solely on the incoherent and confused picture in* Yvain".

Dies scheint mir nicht hinreichend klar und bestimmt. Wenn Chrétiens Darstellung verwirrt ist, so kann die Verwirrung nur darin bestehen, daſs er den Torweg und den Saal vermengt hat, d. h. er hatte dann eben die Darstellung vor sich, welche das *Mb* bietet, und diese kann dann nicht als die Rationalisierung einer älteren Beschreibung betrachtet werden. Die Annahme, daſs es sich ursprünglich um ein Jenseitsschloſs gehandelt habe, fördert in

Den strikten Beweis nun aber, dafs das *Mb* hier nicht etwa die unsinnige Darstellug Chrétiens verbessert, sondern dafs es uns die ursprüngliche Fassung der Erzählung aufbewahrt hat, liefert der *Iban* des Ulrich Füetrer, der zum *Mb* stimmt, obgleich Hartmann, dessen Benutzung durch Füetrer, wie wir sahen, aufser Zweifel steht, sich auch hier an seine alleinige Quelle, Chrétien, anschliefst.

Bei Hartmann V. 1135 ff. verbleibt Iwein, wie bei Chrétien, im Torverliefs, das mit Gold ausgemalt ist und in dem sich ein Bett, V. 1212, und Bänke, V. 1287, befinden; hier versorgt Lunete ihn mit Essen, V. 1220 ff. Der Leichenzug geht durch den Raum, und hier erblickt Iwein zuerst die hinter der Bahre herschreitende Laudine, V. 1305 ff., die Wunden des Toten beginnen wieder zu bluten, weil der Mörder anwesend ist (Barprobe), V. 1355 ff., eben hier sucht dann Lunete ihn abermals auf, sie öffnet, nachdem der Zug beim Grabe angelangt ist, ein Fenster über ihm, weil er ihr erklärt, der laute Jammer des Volkes gehe ihm zu Herzen, er möchte „*ir* (sc. der Leute) *gebaerde und ir ungehabe*“ mit eigenen Augen sehen, während es ihm in Wahrheit nur darum zu tun ist, sich länger an Laudines Anblick zu weiden, V. 1449 ff. Erst nachdem der Zug zurückgekehrt ist und man die Tore geschlossen hat, führt Lunete ihn, indem sie ihn bei der Hand nimmt, in einen anderen Raum, V. 1772 ff.:

sî sprach, und nam in bî der hant:
. . . .
und vuorte in nâhen dâ bî
dâ im allez guot geschach.

= Chrétien V. 1565 ff., wo Lunete Ivain durch die Nebentür, durch die sie das Torverliefs betreten, in ein unmittelbar an letzteres stofsendes kleines Zimmer geleitet.

Dagegen befreit Lunete nun bei Füetrer, Hds. *A*, f. 105 v., col. 2, den Iban sofort, nachdem sie ihm den Ring übergeben, aus dem Gefängnis:

„Nempt hin ditz ringlein claine,
da von ir mugt genesen,
des art ist allso raine,
das ir wol mugt von nötten sicher wesen.“
Über den hof si in fuert zue den stunnden;
wie er uor in hye ginge,
so was er aller diet gar uor verschwunnden.

---

diesem Falle nicht, denn kunstvolle Ausschmückung eines Saales hat doch auch in einem irdischen Schlosse gar nichts Auffälliges; und nicht, dafs der Saal zu ebener Erde liegt, befremdet, sondern dafs er den Eingang zur Burg bildet und dafs alle, die letztere betreten, auch Reiter und Wägen, durch ihn hindurch müssen.

Hin in ain kemenaten
fuert in dy maget rain
vnnd entwappent in uil drate;
sy iach: „Ir durffet aller sorg nun kain".
Aus durch ain vennster mocht er uil wol schawen,
wie man den kunig zu munster trueg,
auch gar dy clag von mannen vnnde frawen.

Die „Barprobe" mufs unter diesen Umständen natürlich bei Füetrer in Wegfall kommen, wie sie dem *Mb* fehlt. Seine Darstellung stimmt nun allerdings insofern nicht völlig genau zum *Mb*, als Lunete in letzterem Owein nicht gleich mit sich nimmt, sondern ihm zunächst nur den Ring reicht, mit dessen Hilfe er erst, als Laudines Dienstmannen im Torverliefs erscheinen, durch das jetzt geöffnete Tor entrinnt: im Schlofshof erwartet ihn Lunete, die ihn nun in das Zimmer führt. Aber da im *Mb* Lunete das Torverliefs gar nicht betritt, sondern Owein den Ring nur durch die Türspalte reicht, kann sie nicht anders verfahren. Dagegen folgt Füetrer dem Hartmann-Chrétien, den er ja sicher benützt hat, darin, dafs er Lunete in das Torverliefs selbst durch eine in der Wand befindliche kleine Tür hineingelangen läfst, wo dann natürlich nichts hinderte, dafs sie auf dem Wege, auf dem sie gekommen, den Helden sofort aus seinem Gefängnis befreite.

In der Hauptsache aber stimmt also Füetrer genau zum *Mb*: hier wie dort ist von einer prächtigen Ausschmückung des Torverliefses, von einem Bett oder Bänken in demselben, wovon Hartmann-Chrétien berichten, nicht die Rede, hier wie dort bewerkstelligt Lunete Ivains Befreiung, sobald sie sich ermöglichen läfst, indem sie ihn über den Schlofshof weg in ein Zimmer geleitet, — bei Hartmann-Chrétien führt sie ihn vielmehr später durch die kleine Türe in das Zimmer neben dem Torverliefs, an das doch auch bei Hartmann: *„und vuorte in nâhen dâ bî"* allein gedacht werden kann, also nicht über den Schlofshof weg —, bei Füetrer wie im *Mb* wird Ivain nun erst von diesem Zimmer aus, wo er sicher geborgen ist, durch ein Fenster des Leichenzuges und der Laudine — *fraw Lawdamy*, a. a. O. — ansichtig, hier wie dort fehlt die bei Chrétien und bei Hartmann vorhandene Barprobe.

Es kann nun offenbar nicht daran gedacht werden, dafs der kymrische Erzähler und der bayrische Dichter unabhängig voneinander darauf verfallen sein sollten, in dieser einsichtigen Weise die törichte Darstellung Chrétiens, bezw. die mit ihr genau übereinstimmende Darstellung Hartmanns abzuändern, und dafs sie in allen den genannten Zügen durch Zufall zusammengetroffen sein sollten, vielmehr ist der unabweisbare Schlufs, den wir aus der in Rede stehenden Übereinstimmung zu ziehen haben, der, dafs

Füetrer außer dem *Iwein* Hartmanns noch eine andere Fassung des Ivainstoffes kannte, der er hier folgte, eine Fassung, die mit dem *Mb* auf die gleiche Quelle zurückging — davon, daß durch irgend welche Zwischenstufen das *Mb* selbst zu Füetrers Kenntnis gelangt sein sollte, kann natürlich keine Rede sein — und die gelegentlich ursprünglichere Versionen bewahrt hatte, als Chrétien sie bietet; wie wir schon sahen, sprechen für diese Annahme auch noch andere Abweichungen, die Füetrer und dem *Mb* gegenüber Hartmann-Chrétien gemein sind, und zu dem gleichen Schlusse nötigt eine Übereinstimmung, die Füetrer gegenüber Hartmann und dem *Mb* mit Chrétien verbindet und die, wie die eben besprochene, schlechthin zwingende Beweiskraft besitzt.

Somit wird durch das Zusammengehen Füetrers mit dem kymrischen Märchen die Unabhängigkeit des letzteren von Chrétien an vorliegender Stelle vollends über jeden Zweifel erhoben.

Laudines Verhandlungen mit ihren Baronen.

Chrétien V. 1845 ff., 1877, 2038—45, 2037 ff.; *Mb*, Loth II², 27; Hartmann 2149 f., 2174 ff., 2362 f.; Füetrer Hds. *A*, f. 106 v., col. 1.

Henrici führt, wie wir schon oben S. 211 sahen, als eine der Abweichungen Füetrers von Hartmann auch an, daß bei letzterem V. 2158—72 Laudine und Lunete allein überlegten, ob das Landvolk mit Iwein zufrieden sein werde, während bei Füetrer Laudine diese Frage mit ihren Rittern selbst verhandle.

Wie ich a. a. O. gleich bemerkte, ist die von H. hier gegebene Formulierung des Unterschiedes der Darstellungen nicht genau; denn auch bei Hartmann verhandelt Laudine mit ihren Baronen.

Chrétiens Darstellung ist die folgende:

Lunete hat ihrer Herrin klar gemacht, daß nach dem Tode von deren Gatten die Quelle eines neuen Verteidigers bedürfe, und rät ihr, den Sieger, Ivain, der angeblich an Artus' Hof weilt, zum Gatten zu nehmen; Laudine erklärt sich nach längerem Widerstreben damit einverstanden, Ivain soll geholt werden, — am dritten Tage wird er zur Stelle sein können.

Lunete rät nun der Dame, zunächst ihre Barone um ihr Urteil zu fragen; keiner von diesen werde selbst die Verteidigung der Quelle übernehmen wollen:

1845 „Et andemantres manderoiz
Voz janz et si demanderoiz
Consoil del roi, qui doit venir.
Por la costume maintenir
De vostre fontainne defandre,
1850 Vos covandroit buen consoil prandre.
Et il n'i avra ja si haut,
Qui s'ost vanter, que il i aut."

Laudine ist einverstanden: Lunete soll Ivain rufen lassen:

1877 „Je remandrai avuec mes janz.“

Lunete führt Ivain zu Laudine, dieser ist bereit, die Quelle zu verteidigen, so erklärt denn Laudine, er solle ihr Gatte werden: sie hatte sich schon vorher mit ihren Baronen beraten, die ihr empfahlen, einen neuen Gatten zu nehmen:

2038 Et la dame ot son parlemant
Devant tenu a ses barons,
2040 Et dit: „De ci nos an irons
An cele sale, ou mes janz sont,
Qui loé et conseillié m'ont
Por le besoing que il i voient;
Que mari a prandre m'otroient ...“

Sie führt nun Ivain in den Saal, wo die Rittter und Barone ihrer harren, der Seneschall hält eine Rede, in der er im Hinblick auf die dem Lande durch die bevorstehende Ankunft des Königs Artus drohende Gefahr die Herren bittet, der Dame zur Wiedervermählung zu raten. Die Barone entsprechen diesem Wunsche, Laudine willigt ein, die Hochzeit wird gefeiert.[1]

Hiermit stimmt Hartmann in allem Wesentlichen überein:

Lunetes Rat V. 2149:

„besendet iuwer liute
morgen unde hiute.“

Laudine ist einverstanden: V. 2174:

„die wîle wil ouch ich nâch in
mînen boten senden,
daz wir die rede verenden.“

Im folgenden aber weicht Hartmann insofern von Chrétien ab, als er von einer der Schlufsscene vorausgehenden erstmaligen Befragung der Barone durch Laudine, die der französische Dichter erwähnt, V. 2038 ff., vgl. Hartmann V. 2363 ff., nichts meldet; das

[1] Ich stelle fest, dafs von Liebe Laudines zu Ivain vor der Vermählung mit keiner Silbe die Rede ist: sie entschliefst sich nur deshalb, ihm die Hand zum Ehebunde zu reichen, weil Lunete ihr klar macht, dafs die Quelle eines Verteidigers bedürfe, und sie selbst sich sagt, dafs Ivain ihren Gatten im offenen, ehrlichen Zweikampf getötet und somit keine Schuld auf sich geladen hat. Wenn es V. 1777 heifst: *„Et par li meïsme s'alume Ausi con la busche, qui fume, Tant que la flame s'i est mise, Que nus ne sofle ne atise“*, so handelt es sich hier keineswegs um die „Liebesflamme“, sondern, wie sich aus dem Vorhergehenden ergibt, nur um das in ihr erwachte Verlangen, dem Wunsche Lunetes zu willfahren und einen Beschirmer der Quelle zu gewinnen, s. V. 1736: *„Qu'ele estoit an grant cusançon De sa fontaine garantir“*.

Diese Tatsache allein genügt, um Foersters Behauptung zu widerlegen, dafs die Geschichte von der Matrone von Ephesus auf die Dichtung von Einflufs gewesen sei (seine ursprüngliche Ansicht, dafs die Geschichte den eigentlichen Kern des *Ivain* darstelle, hat ja Foerster selbst neuerdings aufgegeben).

Urteil der Barone wird erst in der mit der Chrétienschen übereinstimmenden, aber kürzer gefaſsten feierlichen Schluſsscene eingeholt.

Stärker unterscheidet sich von der Chrétienschen Darstellung die des *Mb*:

Lunet erreicht, daſs die „Dame von der Quelle" sie beauftragt, von Artus' Hof einen Ritter zu holen, der als ihr Gatte die Quelle und damit das Land verteidigen kann. Sie führt nun als solchen Owein ihrer Herrin vor, die ihr ins Gesicht sagt, dies sei kein anderer als der Ritter, der ihren Gatten getötet habe, und Lunete gibt das zu:

„*‚Retournez chez vous', dit la dame, ‚et je prendrai conseil'. Elle fit convoquer tous ses vassaux pour le lendemain et leur signifia que le comté était vacant, en faisant remarquer qu'on ne pouvait le maintenir que par chevalerie, armes et vaillance. ‚Je vous donne à choisir: ou l'un de vous me prendra, ou vous me permettrez de choisir un mari d'ailleurs qui puisse défendre l'État'. Ils décidèrent de lui permettre de choisir un mari en dehors du pays*". Die Vermählung findet statt.

Füetrer stimmt zunächst zu Hartmann-Chrétien, z. T. ziemlich genau. Von V. 2073 bei Hartmann an hört die Übereinstimmung vorübergehend auf:

Hartmann: Laudine hat erzürnt Lunete fortgeschickt, bereut aber sofort, was sie getan. Am nächsten Morgen stellt Lunete sich wieder ein und wird nun besser empfangen. Laudine möchte wissen, wer der Mann ist, der ihren Gatten erschlug und den sie ihr gestern rühmte; ist er von vornehmer Geburt und hat er andere Tugenden, so will sie ihn gerne zum Gatten nehmen. Lunete antwortet, es sei Iwein. Laudine: den kenne sie wohl, werde er ihr zu Teil, so könne sie sich glücklich preisen. Lunete will ihn holen lassen, inzwischen möge Laudine ihre Leute besenden und ihren Rat einholen. Laudine äuſsert die Befürchtung, diese möchten anderer Meinung sein. Lunete beruhigt sie: im Gegenteil, da unter ihnen keiner sei, der den Mut habe, die Quelle zu verteidigen, würden sie die Herrin eher fuſsfällig bitten, Iwein zu nehmen. Nun ist Laudine bereit, dem Rat zu folgen. Lunete bringt Iwein, wir hören, daſs Laudine schon gestern ihre Leute besandt hat, deren Rat will sie nun noch hören. Das Folgende dann, Vorführung Iweins in der Versammlung der Barone, wie bei Chrétien.

Füetrer: Laudine — *Laudamya* — läſst selbst Lunete zurückholen; sie äuſsert ihr Befremden, daſs Lunete ihrem Gatten einen anderen Mann gleich gestellt habe. Lunete wiederholt ihr schon vorgebrachtes Argument, daſs der, der den anderen besiege, der bessere Mann sei, und erinnert nochmals daran, daſs Artus im Anzuge sei und die Herrin eines Verteidigers bedürfe. Laudine befürchtet, ihre Leute würden es ihr verübeln, wenn sie den zum Gatten nehme, der ihren Gemahl erschlug (= Hartmann 2159 ff.). Lunete rät, die Fürsten kommen zu lassen (= Hartmann 2149). Dies geschieht, Laudine befragt die Herren um ihre Meinung; diese raten ihr, falls sich ein Held finde, der den Streit wagen wolle, ihm Hand und Krone zu schenken. Laudine: ein Bote habe ihr gemeldet, derjenige, der ihren Herrn erschlug, werbe um ihre Hand.

Alle raten ihr, man möge ihn kommen lassen. Laudine beauftragt nun Lunete, den Helden durch einen Boten zu besenden. Lunete bringt Iban, der sofort Laudines Herz gewinnt (wörtliche Übereinstimmung mit einer früheren Stelle bei Hartmann, 2054 ff., wo Laudine im Selbstgespräch Iwein verzeiht); er wird den Baronen vorgeführt = Schlufs, wie bei Hartmann-Chrétien und im Mabinogi.

Somit stimmt also Füetrer mit dem *Mb* gegen Hartmann darin überein, dafs Laudine den Namen dessen, der ihren Gatten erschlagen hat, von Lunete nicht erfährt.

Ferner: Der bayrische Bearbeiter trifft gegenüber Hartmann mit Chrétien darin zusammen, dafs er von einer zweimaligen Befragung der Barone durch Laudine bezüglich der ihr von Lunete empfohlenen Vermählung mit Ivain berichtet. Die Stelle, wo Laudine von der ersten Beratung mit den Baronen erzählt, und die ihr entsprechende Stelle bei Hartmann lauten:

Chrétien V. 2038 ff.:	Hartmann V. 2363 ff.:
Et la dame ot son parlemant	„Ich habe gester besant
Devant tenu a ses barons,	die besten über mîn lant:
Et dit: „De ci nos an irons	vor den suln wirz niht stillen.
An cele sale, ou mes janz sont,	ich hân in mînes willen
Qui loé et conseillié m'ont	ein teil dar umbe kunt getân.
Por le besoing que il i voient;	die suln wir an der rede hân:
Que mari a prandre m'otroient.	zwâre ez vüeget sich deste baz".
Et jel ferai por le besoing."	

Hieran schliefst sich dann bei beiden Dichtern die Befragung — bei Chr. also die definitive Befragung — der versammelten Barone.

Hartmann sagt somit nichts davon, dafs diese schon ihre Ansicht ausgesprochen haben, sondern nur, dafs sie gehört werden sollen, was dann im folgenden geschieht. Offenbar erschien dem deutschen Dichter eine zweimalige Befragung der Herren überflüssig, er eliminierte deshalb die erste und übernahm nur die zweite, von Chrétien ausführlich geschilderte.

Dagegen unterscheidet sich nun wieder Füetrer von Chrétien darin — Hartmann hat nichts Entsprechendes —, dafs er die erste Beratung der Dame mit den Baronen von dieser nicht nur nachträglich kurz erwähnen läfst, sondern dafs er über sie ausführlich Bericht erstattet:

A f. 106 v., col. 1:

Lunet iach: „Fraw, besenndet
dy fürsten alle gar."
Zu hanndt das ward volenndet,
des kam alldo ain wunnicliche schar.
Sy fragt, wie si sollt werben gen den dingen,
so Artus käm dar in ir lanndt;
do sprachen gar dy fürsten sunnderlingen:

Hortt, fraw, ditz mär das peste,
wo man den helld möcht finden,
so küenen vnd notveste,
der sich törst dises streits underwinnden,
dem gebt zue miet leib, chron vnd auch den prunnen;
was sich zu hocher er ewch zug,
des wollt mit güttem willen wir euch all gunnen.

Sy iach: ich wil euch sagen,
diss verfacht mir nicht zue gfar,
es warb in disen tagen
ain pott, das mir doch pracht grofs hertzen schwar,
das der gertt mynn, der mein herren thett letzen;
er pewt, das er mich vnd das lannd
mit seinem dienst well trawrens wol ergetzen.

Ain herr sprach: ich wil sagen
ewch, fraw, den willen mein,
was sollt ich dran verdagen,
es möcht der helld von söllicher achte sein,
das ir in möcht mit eeren wol genemen;
ir wisst all wol, das disem lanndt
in kainen weis ain zag nicht mag gezemen.

Sunst rietens all gemaine,
man sollte nach im sennden
. . . .

Laudine beauftragt nun Lunete, den Ritter holen zu lassen.

Weiter: Mit Chrétien und dem *Mb* stimmt F. darin, dafs die Dame sich mit ihren Baronen allein berät und die Entscheidung ganz in deren Hände legt, während bei Hartmann, der nur die Schlufsscene bei Chrétien stark kürzend wiedergibt, wie in dieser, schon Ivain anwesend ist und der Truchsefs (= Seneschall bei Chr.) eine Rede an die Herren hält. Ohne Frage stimmt die erste Beratungsscene bei F. am nächsten zu der einzigen Beratungsscene, welche das *Mb* hat, — bei Chr. wird diese ja gar nicht geschildert, sondern Laudine erwähnt nur nachträglich kurz ihr Ergebnis.

Es ist nun sehr wenig wahrscheinlich, dafs der bayrische Dichter, der sonst überall, wo er augenscheinlich auf Hartmann beruht, diesen stark kürzend wiedergibt, die in Rede stehende Scene aus eigenem hinzugefügt haben und so durch Zufall mit Chrétien darin zusammengetroffen sein sollte, dafs eine zweimalige Befragung der Barone stattfindet. Es ist andererseits auffällig, dafs diese für die ganze Handlung geradezu zentrale Episode — denn nur auf den Rat der Barone hin nimmt die Dame Ivain zum Gatten, ein Moment, das sie auch von aller Schuld entbindet — bei Chrétien nur so nebenbei erwähnt wird — s. oben V. 2038 ff. —, während er die Schlufsscene, deren Verlauf

ja schon im voraus feststeht, breit ausmalt. Die Logik der Erzählung fordert offenbar, dafs gerade auf diese für die Entschliefsung Laudines und damit für die ganze Handlung entscheidende Episode der Hauptaccent fällt, wie das im *Mb* und bei Füetrer der Fall ist.

In Anbetracht dieser Erwägungen dürfte viel dafür sprechen, dafs Füetrer auch hier neben Hartmann eine zweite Quelle zu Rate gezogen hat, auf die ebenso der kurze Hinweis Chrétiens auf die erste Befragung der Barone zurückgeht, eine Darstellung, welche die Beratungsscene in der Fassung geboten haben wird, in der wir sie im *Mb* und bei F. finden.

Artus' Erscheinen an der Quelle und deren Verteidigung durch Ivain; Ivains Abschied von seiner Gattin.

Chrétien V. 2148 ff.; Mabinogi, Loth II², S. 27 ff.

Chrétien erzählt folgendes:

Gleich nachdem Laudines Gatte beerdigt ist, findet ihre Vermählung mit Ivain statt, V. 2150 f.: die Hochzeitsfestlichkeiten dauern bis zum Eintreffen Artus' an der Quelle, der am Pfingstfeste, V. 666, erklärt hat, vor dem Ablauf von 14 Tagen nach der Quelle aufbrechen und am Vorabend des Johannistages dort eintreffen zu wollen; es sind also, da der Ritt von Carduel nach der Quelle etwas über einen Tag in Anspruch nimmt, seit Ivains Aufbruch vom Artushof beim Eintreffen des Königs längstens ca. 16—17 Tage vergangen. Artus selbst giefst nun Wasser auf die Steinplatte, Ivain erscheint sofort, um die Quelle zu verteidigen. Keu stellt sich ihm zum Kampfe, wird aber mit dem ersten Lanzenstofse kopfüber aus dem Sattel geworfen. Ivain erzählt nun dem Könige alles, was er erlebt hat, und lädt ihn samt seinem Gefolge auf sein Schlofs ein, V. 2297 ff. Ausführliche Schilderung des festlichen Empfanges der Gesellschaft auf dem Schlosse, die eine volle Woche verweilt, V. 2466 f. Alle dringen unaufhörlich in Ivain, dafs er sich nicht seiner Gattin zu Liebe der Untätigkeit ergeben, sondern sich ihnen beim Aufbruch wieder anschliefsen möge; inständig bittet ihn Gauvain, sich loszureifsen und mit ihm die Turniere zu besuchen. Ivain gibt den Bitten schliefslich Gehör, Laudine gewährt ihm Urlaub für ein Jahr, bis acht Tage nach Johannis, V. 2572 ff. Kehrt er bis zu diesem Termin nicht zurück, so wird es mit ihrer Liebe vorbei sein. Sie schenkt ihm einen Ring, der den treuen Liebenden vor Gefangenschaft und Blutverlust schützt, V. 2600 ff. Der König bricht mit den Seinen auf, und Ivain begleitet ihn, V. 2616 ff.

Die Darstellung im Mabinogi ist vollkommen verschieden:

Nachdem die Hochzeit stattgefunden hat, verteidigt Owein drei Jahre lang die Quelle:

„*Owein garda la fontaine avec lance et épée, voici comme: tout chevalier qui y venait, il le renversait et le vendait pour toute sa valeur. Le produit,*

il le partageait entre ses barons et ses chevaliers; aussi n'y avait-il personne au monde plus aimé de ses sujets que lui. Il fut ainsi pendant trois années".

Nach Ablauf dieser drei Jahre wird Artus von Sorge um Owein erfaſst; er äuſsert seine Überzeugung, derselbe sei damals durch Kynons Erzählung veranlaſst worden, sich zu entfernen. Um Oweins Tod zu rächen, oder, falls er sich in Gefangenschaft befindet, ihn zu befreien und ihn zurückzubringen, macht der König sich mit 3000 Rittern unter der Führung Kynons zur Wunderquelle auf den Weg. Kei erhält auf seine Bitte die Erlaubnis, Wasser auf die Steinplatte zu gieſsen, — durch das losbrechende Gewitter werden viele von Artus' Leuten getötet. Owein, ganz in Schwarz gekleidet, kommt auf schwarzem Rosse angesprengt und wirft Kei aus dem Sattel. Owein sowohl als Artus und seine Leute schlagen ihre Zelte auf und übernachten an Ort und Stelle. Am nächsten Morgen stellt sich Kei zum zweiten Male zum Kampfe und wird abermals besiegt. Dann messen sich sämtliche Ritter Artus', Gwalchmei ausgenommen, der Reihe nach mit Owein und werden alle von ihm überwunden. Zuletzt stellt sich auch Gwalchmei: zwei Tage lang kämpfen die beiden unentschieden, am dritten Tage, als die Mittagsstunde da ist, heben sie sich durch einen gewaltigen Lanzenstoſs gegenseitig aus dem Sattel und gehen sich nun mit den Schwertern zu Leibe; durch einen wuchtigen Streich schlägt Owein seinem Gegner den Helm aus dem Gesicht, so daſs er nun erkennt, wen er vor sich hat. Ein edler Wettstreit entbrennt, denn jeder will der Besiegte sein und dem andern sein Schwert ausliefern. Artus schlichtet den Streit, indem er befiehlt, die Schwerter ihm zu übergeben: so sei keiner der Besiegte. Man verbringt auch noch die folgende Nacht in den Zelten; am fünften Tage, als Artus wieder aufbrechen will, lädt Owein den König zu sich auf sein Schloſs ein, wo nun die Festlichkeiten drei Monate lang dauern. Dann bittet Artus selbst die Schloſsherrin, ihren Gatten mit sich nehmen zu dürfen, „*afin de le montrer aux gentilshommes et aux dames de l'île de Bretagne pendant trois mois*". Die Dame erteilt die Erlaubnis, Owein aber bleibt statt drei Monate drei volle Jahre am Königshofe.

Auch bei dieser Episode möchte ich zunächst wieder aufmerksam machen auf den groſsen Abstand der Erzählung Chrétiens von der in dem kymrischen Märchen. Angenommen, Chrétiens Quelle habe mit dem Mabinogi nahe übereingestimmt, so könnte bei ersterem doch nur von einer ziemlich freien Bearbeitung die Rede sein, aber nicht von einer sklavischen Übersetzung!

Wir müssen uns nun zunächst mit der Wiedergabe des ersten Teils der analysierten Episode bei Füetrer befassen.

Füetrer f. 107 r., c. 1 stimmt hier, wie gewöhnlich, zu Hartmann, der ja nur Chrétien vor sich hat, auſserdem aber teilweise auch zum *Mb*, indem sich nämlich dem Ivain nach Besiegung des Keu auch noch Gauvain entgegenstellt, aber Ivain weigert sich, mit dem Freunde zu kämpfen:

Ivain führt das Roſs des besiegten Keu fort:

> des hyllt her Gaban dort berait
> zer thiost, alls ob er auch streiten wollde.

Alls er Gabanen kannde,
sein hellm er vom hawbt
gar schnellichlichchen pannde
vnd iach: der streit sey nymer mir erlaubt
gen dem, dem ich sol ymmer dinstschafft wesen;
zue hanndt erkant in gar dy diett,
gunden im hohes preises uil zue lesenn.

Weiter: Im folgenden stimmt Füetrer nicht zu Hartmann, sondern zu Chrétien!

Nachdem Keu besiegt ist, heifst es bei Hartmann V. 2653 ff. nur ganz kurz:

Nû reit der künec Artûs
Durch sîne bete mit im ze hûs.

Dagegen wird bei Chrétien sowohl als bei Füetrer ausführlich berichtet, wie Ivain Artus zu sich einlädt und ihm alles, was er erlebt hat, erzählt — nur ist bei Füetrer die Reihenfolge die umgekehrte —, dann hören wir hier wie dort, dafs ein Bote an Laudine vorausgeschickt wird, damit sie Anstalten zum Empfang des Königs treffe:

Chrétien.	Füetrer, a. a. O.
Artus bittet Ivain, ihm Bericht zu erstatten:	
2297 Et il li[1] a trestot conté	Er pat kunig Artause
Et le servise et la bonté,	vnnd all dy werden schar,
Que la dameisele li fist:	das er mit im zue hause
2300 Onques de mot n'i antreprist,	hin rit vnd näm da seiner prantlaft war;
Ne rien nule n'í oblia.	er sagt, wie er wär worden lanndes herre,
Et aprés ce le roi pria,	er sagt auch im dy mär sunst gar:
Que il et tuit si chevalier	des wunndert all dy ritter harte verre.
Venissent o lui herbergier;	
2305 Qu'enor et joie li feroient,	Artus der iach: geweren
Quant o lui herbergié seroient.	wil ich euch dieser pet.
Et li rois dit, que volantiers	Laudamya, der heren,
Li feroit huit jorz toz antiers	durch ain garzun ers kundt do zue stett ...
Enor et joie et conpaignie.	
2310 Et mes sire Yvains l'an mercie,	
Ne de demore plus n'i font.	
Maintenant montent, si s'an vont	
Vers le chastel la droite voie.	
Et mes sire Yvains an anvoie	
2315 Devant la rote un escuiier ...	

[1] Foerster führt erst in der 4. Aufl. des kl. *Yvain* für *li—lor* ein, ohne Begründung. Diese Lesart wird aber durch F.'s eigenen Stammbaum, ib. S. LX, ausgeschlossen, da alle Hss. *li* haben mit Ausnahme von *PH*, die eine Untergruppe von *a* bilden.

Das Mabinogi stimmt dazu nur teilweise. Nach Beendigung des Zweikampfes zwischen Owein und Gwalchmei heifst es:

„Ils passèrent la nuit dans leurs pavillons.
Le lendemain, Arthur manifesta l'intention de se mettre en route. ‚Seigneur', dit Owein, ‚ce n'est pas ainsi que tu dois agir. Il y a aujourd'hui trois ans que je t'ai quitté, et que cette terre m'appartient. Depuis ce temps jusqu'aujourd'hui, je prépare un banqûet pour toi. Je savais que tu irais à ma recherche. Tu viendras donc avec moi pour te débarrasser de ta fatigue, toi et tes hommes. Vous aurez des bains'. Ils se rendirent au château de la Dame de la Fontaine tous ensemble . . ." [1]

Es fehlt also sowohl Ivains Bericht als auch das Voraussenden eines *escuiier*.

Es ist klar, dafs die Übereinstimmungen zwischen Füetrer und dem *Mb* einerseits, Füetrer und Chrétien andrerseits nicht auf Zufall beruhen können, und da nun irgend etwas, was der hier bei Füetrer vorliegenden Gauvain-Ivainepisode entspräche, sich bei Chrétien nicht findet, und doch gewifs alle Wahrscheinlichkei dafür ist, dafs die Übereinstimmung Füetrers mit dem *Mb*: auch Gauvain stellt sich dem Ivain zum Kampfe, von der an sie sich unmittelbar anreihenden Übereinstimmung Füetrers mit Chrétien nicht getrennt werden darf, vielmehr beide auf die gleiche Quelle zurückzuführen sind, so scheint die Annahme, zu der man zur Not greifen könnte: unser Hartmanntext sei hier verderbt, das Original habe genauer zu Chrétien gestimmt, es sei aber in ihm eine Lücke entstanden, und diese sei durch einen Abschreiber mit den Versen 2653—2662 ausgefüllt worden, nicht zulässig. Vielmehr kann die Darstellung Füetrers nur erklärt werden durch die Annahme, dieser schöpfe auch hier aus einer zweiten Quelle, welche einerseits mit dem *Mb*, andererseits mit Chrétien übereinstimmte, — mit dem ersteren vielleicht nicht genau, aber doch in soweit, als auch sie hier wenigstens von einem Zweikampfe Ivains auch mit Gauvain berichtete, der beendet wurde dadurch, dafs Ivain schliefslich den Gauvain erkannte. Füetrer arbeitete die Darstellung Hartmanns und die der anderen Quelle zusammen: da Hartmann von einem solchen Zweikampf der beiden Freunde an dieser Stelle nichts weifs — er bringt ihn ja, wie Chrétien, am Schlusse des Romanes —, so liefs F. ihn weg, behielt aber das Motiv in soweit bei, dafs er Gauvain sich wenigstens zu dem Kampfe anschicken und Ivain, weil er in dem Gegner Gauvain erkannt hat, den Kampf ablehnen liefs, wie Ivain im *Mb* die Fortsetzung des Kampfes mit dem erkannten Freunde verweigert.

Die zu postulierende zweite Vorlage Füetrers mufs dann, da sie weder auf dem *Mb* noch auf Chrétien allein beruhen kann, auf die gemeinsame Quelle beider zurückgehen, beweist also auch die Unabhängigkeit des *Mb* von Chrétien:

[1] Loth S. 32.

x

Chrétien Mabinogi y

Hartmann

Füetrer

Vergleichen wir dann den zweiten Teil der Episode bei Chrétien und im *Mb*, so zeigt es sich, dafs bei ersterem ein doppelter Widerspruch vorliegt: Aus leidenschaftlicher Liebe, die von Chr. V. 1356—1506 ausführlich geschildert wird, hat Ivain Laudine geheiratet, und sie hat seine Werbung angenommen, weil ihre Quelle eines Verteidigers bedarf, s. V. 1736 ff. und 2096 ff., — und nun reitet Ivain wenige Tage nach der Hochzeit für ein volles Jahr auf und davon, unbekümmert um die Gattin, unbekümmert um die übernommene Pflicht der Quellenverteidigung, an die ihn auch Laudine, als er sie um Urlaub bittet, mit keinem Worte erinnert! Auch sie scheint die Quelle mit einem Male völlig vergessen zu haben!

Und weiter: der Grund, mit dem Gauvain ihn zu bestimmen sucht und auch wirklich bestimmt, die Gäste zu begleiten und seine Frau zu verlassen, entbehrt offenbar jeder Berechtigung:

2484 Comant? Seroiz vos or de çaus,
. . . .
Qui por lor fames valent mains?
Honiz soit de sainte Marie,
Qui por anpirier se marie!
Amander doit de bele dame,
2490 Qui l'a a amie ou a fame,
Ne n'est puis droiz, que ele l'aint,
Que ses pris et ses los remaint.

Er soll sich durch die Ehe nicht zur Untätigkeit verleiten lassen, denn Frauenliebe müsse gerade zu tapferer Tat anspornen!

Hier ist offenbar vollkommen aufser Acht gelassen, dafs Ivain ja, indem er Laudine die Hand gereicht hat, eben die Verteidigung der Quelle übernommen hat, dafs er also, wenn er bei der Gattin bleibt, beständig auf dem *qui vive?* wird sein müssen, dafs er täglich und stündlich wird bereit sein müssen, zu einem Kampf auf Leben und Tod das Schwert zu ziehen, also von einem untätigen Leben für ihn gar nicht die Rede sein wird, er vielmehr zu Hause gröfseren Gefahren ausgesetzt ist, als wenn er mit Gauvain harmlose Turniere besucht!

Wenden wir uns nun zum *Mb*, so finden wir hier abermals eine streng logische Erzählung: Hier verweilt Owein drei volle Jahre bei der Gattin und erfüllt als Beschirmer der Quelle getreulich und mit glänzendem Erfolge seine Pflicht. Erst nach Ablauf dieser drei Jahre erscheint Artus mit seinen Rittern an der Quelle. Dafs Owein, nachdem er so lange sich der Liebe der Gattin erfreut und als Quellenverteidiger sich einen gefürchteten Namen gemacht hat, nun einmal auf drei Monate Urlaub nimmt und erhält, ist durchaus begreiflich! Und der Grund, durch den die Dame bewogen wird, ihn ziehen zu lassen, ist nicht der, dafs er zu Hause einem trägen, unritterlichen Leben verfallen würde, sondern der Wunsch des Königs, mit dem berühmten Helden zu paradieren, mit ihm im Lande umherzuziehen und ihn den Edelleuten und den vornehmen Damen Britanniens zu zeigen.[1]

Ich meine, eine so widersinnige Darstellung wie die Chrétiens es ist, kann unmöglich die ursprüngliche sein, sie kann in der Erzählung von Haus aus nicht vorhanden gewesen sein; dafs Ivain, nachdem er Laudine aus Liebe geheiratet hat, zunächst bei der Gattin verbleibt, und dafs er, nachdem die Notwendigkeit der Verteidigung der Quelle der entscheidende Grund war, warum Laudine seine Werbung angenommen hat, vor allem nun die übernommene Pflicht erfüllt, das ist doch eigentlich wohl selbstverständlich. In der Warnung, welche Chrétien dem Gauvain in den Mund legt, er möge sich nicht zu denen gesellen, die durch ihre Frauen an Wert einbüfsen, liegt, wenn ich nicht irre, eine Reminiszenz an den dem *Ivain* vorausgegangenen *Erec* vor, wo der Held sich nach der Hochzeit verliegt: in der Erinnerung daran will Chrétien nun in Ivain ein Gegenbild zu Erec geben, einen Helden zeigen, dem die Ehe nicht Anlafs zur Untätigkeit wird, wobei er also eben vergifst, dafs von solcher bei dem Verteidiger

---

[1] Loth II², 33: „... *afin de le montrer aux gentilshommes et aux dames de l'île de Bretagne pendant trois mois ... Owein alla avec Arthur dans l'île de Bretagne*". Brown, *Rom. Rev.* III, 163 meint, Arturs Wunsch, Owein im Lande zu zeigen, erkläre sich aus dem Umstande, dafs dessen Erlebnisse sich ursprünglich im Jenseits abspielten, in der *Other-world*, „*which in later story is sometimes identified with the land of the dead. No one ever returned from Avalon, but Arthur wished to show Ivain in order to prove that he still lived*". Mir scheint diese Annahme überflüssig; Oweins tapfere Taten, der Ruhm, den er sich als Quellenverteidiger erworben hat, genügen doch, um den Wunsch des Königs verständlich zu machen. Auch aus der Bemerkung, Artur habe sich mit Owein nach Grofsbritannien begeben, wonach also Laudines Schlofs nicht in Grofsbritannien lag, kann wohl nicht geschlossen werden — darin gebe ich van Hamel, *Romania* 42, 281, recht —, dafs es gerade in der *Other-world* lag: „*Sans doute, c'était bien un pays fantastique et éloigné, mais il n'est pas pour cela nécessaire que ce fût l'Other World.*" Andererseits liegt kein Grund vor zu der Annahme, dafs diese Szene ein späterer Zusatz sei, wie v. Hamel will: „*elle ne sert qu'à introduire une nouvelle aventure qui doit commencer dans la cour d'Arthur*". Woraus schliefst v. H. denn, dafs dieses neue Abenteuer nicht auch schon zum ursprünglichen Bestand der Erzählung gehörte?

der Quelle keine Rede sein kann. Damit ist also die Verschiedenheit der Chrétienschen Darstellung gegenüber der des *Mb* auch erklärt.

Wollten wir umgekehrt annehmen, Chrétiens Darstellung sei hier die ursprüngliche und die des *Mb* beruhe auf ihr, letzteres habe die unwahrscheinliche Version des französischen Dichters geschickt korrigiert, so hieſse das dem kymrischen Erzähler einen bei einem mittelalterlichen Autor wenig glaublichen kritischen Blick zutrauen. Somit spricht auch hier wieder alles dafür, daſs nicht Chrétien, sondern das *Mb* die ursprüngliche Version bietet, letzteres also nicht auf Chr. beruht.

Weiter: den Zweikampf zwischen Owein und Gwalchmei, den das *Mb* gleich bei Artus' Besuch an der Quelle stattfinden läſst, hat Chrétien auch, aber er bringt ihn erst am Schluſs der Dichtung, V. 5191 ff., im Zusammenhang mit der Episode von dem Erbschaftsstreit der beiden Schwestern, der Töchter des Herrn vom Schwarzen Dorn. Brown[1] hat nun auf ein Moment aufmerksam gemacht, welches dafür spricht, daſs auch hier die Version des *Mb* die ursprüngliche ist: während der treue Löwe Ivain sonst in allen seinen Kämpfen Beistand leistet, greift er in den Zweikampf seines Herrn mit Gauvain auffälligerweise nicht ein, er verschwindet hier vollständig aus der Erzählung! Dies erklärt sich am einfachsten durch die Annahme, das *Mb* biete das Ursprüngliche, wenn es den Zweikampf an jener früheren Stelle stattfinden läſst, wo Owein den Löwen noch nicht zum Begleiter gewonnen hat; bei der Versetzung an den Schluſs des Romans wurde die Episode in ihrer ursprünglichen Fassung belassen, die von einer Beteiligung des Löwen am Kampfe nichts wuſste.

Ivains Wahnsinn und Waldleben.

Chrétien V. 2704—3141.

Mitte August des folgenden Jahres, als Ivain im Hoflager des Königs Artus bei Cestre weilt, kommt ein Fräulein angeritten, das sofort das Königszelt, in dem auch Ivain sich befindet, betritt, ihn einen Treulosen und einen Verräter nennt, ihm eine lange Strafpredigt hält, in der sie ihn an sein gegebenes Versprechen, nach Ablauf eines Jahres zurückkehren zu wollen, erinnert, ihm verkündigt, daſs ihre Herrin sich von ihm lossage, und ihm den Ring, den diese ihm beim

Mabinogi, Loth II², S. 33—36.

Als Owein eines Tages zu Kaer Llion am Wysc bei Tische sitzt, kommt ein junges Mädchen auf einem Rosse mit goldenem Zaum und goldgeschmücktem Sattel in die Halle geritten und reiſst ihm, indem sie ihn einen wortbrüchigen Verräter und Betrüger nennt, den Ring vom Finger, dann reitet sie davon. Owein erinnert sich nun an sein gegebenes Versprechen und verbringt die Nacht in Sorge. Am folgenden Morgen begibt er sich „*aux extrémités du monde*" in die

[1] *Indep. Char. of the Welsh Owain* S. 153.

Abschied geschenkt hat, vom Finger reifst. Verzweiflungsvoll stürzt Ivain hinaus, ein „Wirbelwind“ steigt ihm in den Kopf, und er verliert den Verstand. Mit einem Bogen, den er einem Knaben entrissen hat, bewaffnet, flüchtet er in den Wald, wo er mit seinen Pfeilen Tiere erlegt und sich von ihrem rohen Fleische nährt. Nach einiger Zeit kommt er zu einem Eremiten, der ihm Brod und Wasser ans Fenster stellt; diesem bringt er nun täglich seine Jagdbeute, die der Eremit ihm zubereitet.

Eines Tages kommt eine Dame — es ist, wie wir später V. 3287 erfahren, die Dame von *Noroison* — mit zwei Fräuleins in den Wald, von denen die eine Ivain schlafend findet; sie erkennt ihn an einer Narbe, die er im Gesicht trägt, und merkt, dafs er den Verstand verloren haben mufs. Sie macht von ihrer Entdeckung ihrer Herrin Mitteilung, die mit ihr zum Schlofs zurückkehrt, ihr hier ein Büchschen mit einer heilkräftigen Salbe, das sie von Morgue, der Weisen, erhalten hat, überreicht und ihr einschärft, Ivain damit nur die Schläfe einzureiben, — dies sei genügend, da seine Krankheit nur im Gehirn sitze; auch gibt sie ihr Kleidungsstücke für Ivain mit. Das Fräulein aber, das es recht gut machen will, reibt den Kranken am ganzen Körper, vom Kopf bis zu den Füfsen, ein, so dafs sie die ganze Salbe aufbraucht. Dann zieht sie sich hinter eine grofse Eiche zurück, von wo aus sie Ivain beobachtet. Dieser ist sofort geheilt; voll Scham über seine Blöfse, legt er die vorgefundenen Kleider an. Da er aber zu schwach ist, um sich zu erheben, eilt das Fräulein, das sich stellt, als ob es von nichts wüfste, herbei und ist ihm behilflich. Er besteigt das Pferd, das sie für ihn mitgebracht hat, und beide reiten gen Gebirgswildnis; die Kleider fallen ihm schliefslich in Fetzen vom Leibe, und sein ganzer Körper bedeckt sich mit dichtem Haarwuchs. Er lebt in der Gesellschaft der wilden Tiere des Waldes, sucht sich mit ihnen gemeinsam seine Nahrung, und sie werden mit ihm vertraut. Zuletzt aber wird er so schwach, dafs er ihnen nicht mehr folgen kann. Er steigt nun ins Tal hinab und legt sich in einem schönen Park in der Sonne schlafen. Derselbe gehört einer verwitweten Gräfin, der ihr Gatte zwei Grafschaften hinterliefs, aber ihr Nachbar, ein junger Graf, dessen Werbung sie ablehnte, hat ihr alles bis auf diesen Wohnsitz entrissen. Der Name der Gräfin und der des Grafen werden nicht genannt). Als die Gräfin und ihre Dienerinnen am Ufer des in dem Park befindlichen Teiches spazieren gehen, werden sie Oweins ansichtig. Als sie näher treten, sehen sie, dafs sein ganzer Körper mit Schorf bedeckt ist. Die Gräfin kehrt nun zum Schlosse zurück, holt ein Fläschchen mit kostbarer Salbe und übergibt es einer ihrer Dienerinnen mit dem Auftrage, Kleider mitzunehmen und den Schlafenden in der Gegend des Herzens mit der Salbe einzureiben. Wenn noch Leben in ihm sei, werde er durch die Salbe wieder zu sich kommen. Das Mädchen tut, wie ihr geheifsen, verreibt aber die ganze Salbe auf seinem Körper („*elle répandit sur lui tout l'onguent*“), zieht sich dann etwas zurück und beobachtet ihn. Sie sieht nun, wie er erwacht, seine Haut betrachtet und sich seines abstofsenden Aussehens bitter schämt. Er legt dann die vorgefundenen Kleider an und besteigt das für ihn bereit gestellte Pferd. Das Mädchen tritt nun aus seinem Versteck hervor, erteilt ihm Auskunft über ihre Herrin, und beide begeben sich zum Schlofs. Von ihrer Herrin nach dem

meinsam zum Schlosse. Als sie eine Brücke zu überschreiten haben, die über einen tosenden Gießbach führt, wirft das Fräulein die leere Büchse hinein. Zu Hause angekommen, lügt sie ihrer Herrin, die den Rest der Salbe zurückverlangt, vor, ihr Pferd habe an der Brücke gescheut und die Salbenbüchse sei ihr ins Wasser gefallen. Ivain wird nun von den Damen gebadet, geschoren und rasiert. Als dann der Graf *Aliers*, der gegen die Dame Krieg führt, das Schloß angreift, tut Ivain sich durch glänzende Tapferkeit hervor, und es gelingt ihm, den flüchtenden Grafen gefangen zu nehmen.	Verbleib des Restes der Salbe befragt, gibt das Mädchen zur Antwort: „*Il est tout entier perdu*"; sie wird deswegen getadelt, da das Mittel 120 Pfund gekostet habe. Man bringt nun Owein Speise und Trank, er wird gebadet, ein Bett wird gerichtet. Die Haare fallen allmählich in Schuppen von seinem Leibe („*les poils s'en allèrent de dessus son corps par touffes écailleuses*"). Drei Monate nimmt die Kur in Anspruch, dann aber ist seine Haut weißer, als sie es je zuvor gewesen. Als der Graf das Schloß angreift, wird er, wie bei Chr., von Owein gefangen genommen.

Unklar bleibt es im *Mb*, was es mit dem Ringe für eine Bewandtnis hat, den die Botin Owein entreißt, da von einem solchen vorher nicht die Rede gewesen ist. Es kann aber keinem Zweifel unterliegen, daß wir es hier mit dem gleichen Ringe zu tun haben, um den es sich im *Ivain* handelt, dem Ringe, den Laudine dem Gatten beim Abschiede geschenkt hat; somit liegt im *Mb* eine Lücke vor, was natürlich in keiner Weise gegen die Annahme spricht, daß Chr. und das *Mb* die gleiche Quelle benutzt haben, wohl aber dagegen, daß letzteres Chrétiens unmittelbare Quelle war.[1]

In einem anderen Punkte hat nun aber hier offenbar umgekehrt das *Mb* das Ursprüngliche gegenüber dem *Ivain*. Als in letzterem die Dame der *dameisele* die Salbe übergibt, da befiehlt sie ihr ausdrücklich, Ivain damit nur die Schläfe und die Stirn einzureiben, denn seine Krankheit sitze allein im Gehirn, sein übriger Körper sei gesund:

2968 Les tanples et le front l'an froit;
Qu'aillors point metre n'an besoingne.
2970 Les tanples solement l'an oingne

[1] Die Vermutungen, welche Brown, *Independent Character of the Welsh Owain* S. 145 über die ursprüngliche Bedeutung des Ringes aufstellt, scheinen mir doch allzu gewagt. Er meint, in einer ursprünglicheren, älteren Fassung der Erzählung werde der Ring, den Lunete dem Ivain entreißt, der unsichtbarmachende Ring gewesen sein, den sie selbst ihm übergab, und dieser sei wohl ursprünglich ein Liebespfand gewesen, das Laudine dem Ivain zukommen ließ, ein Talisman, der ihn befähigte, in die andere Welt einzudringen und die Liebe einer Fee zu erringen; beim Verlust des Ringes wird Ivain wahnsinnig, weil er nun nicht mehr imstande ist, den Weg in die andere Welt zurückzufinden, usw. Diese Konstruktionen scheinen mir allzu luftig und auch gänzlich unnötig.

Et le remenant bien li gart;
Qu'il n'a point de mal autre part
Fors que solemant el cervel.

Aber das Fräulein befolgt die erhaltene Weisung nicht, sie verbraucht die ganze Salbe und reibt Ivain mit ihr den ganzen Körper vom Kopf bis zu den Füßsen ein:

3000 Les tanples et le front l'an froie
Et tot le cors jusqu'a l'artoil.
Tant li froia au chaut soloil
Les tanples et trestot le cors,
Que del cervel li issi fors
3005 La rage et la melancolie.
Mes del cors oindre fist folie;
Qu'il ne l'an estoit nus mestiers.

Man sieht nicht ein, welchen Zweck sie damit verfolgt, — der Dichter bemerkt ja ausdrücklich, es sei völlig überflüssig gewesen. Im *Mb* erhält das Mädchen ähnlich die Weisung, Owein nur in der Herzgegend mit der kostbaren Salbe einzureiben, auch hier aber übertritt sie das Gebot ihrer Herrin und appliziert die Salbe auf den ganzen Körper: „*Elle répandit sur lui tout l'onguent*". Hier ist ihre Handlungsweise nun aber wohl begründet, denn Owein leidet hier an der Krätze[1]; sein ganzer Körper ist mit behaartem Schorf bedeckt! Ich meine, es ist klar, daſs eben diese Version die ursprüngliche sein muſs, da sie die Anwendung der Salbe auf den ganzen Körper vollkommen verständlich macht, während bei Chrétien nicht einzusehen ist, welchen Zweck denn das Fräulein damit verfolgt, daſs sie, entgegen dem erhaltenen Befehle, dem Geisteskranken den ganzen Körper einreibt. Das im *Mb* sich findende Motiv, daſs der Held von der Krätze befallen ist, wird auch in der Quelle Chrétiens vorhanden gewesen sein, der Dichter hat es getilgt, hat es aber unterlassen, nun die Salbe auch konsequent nur auf den erkrankten Teil, den Kopf, anwenden zu lassen. Und auch hier ist wieder leicht zu erkennen, was den französischen Dichter veranlaſst hat, die Darstellung seiner Vorlage abzuändern: es widerstrebte ihm offenbar, seinen Helden mit einer so ekelhaften Krankheit behaftet sein zu lassen, wie es die Krätze ist, er wollte einen räudigen Ivain seinem zart empfindenden höfischen Publikum nicht bieten! Er ändert also, wie so oft, aus ästhetischen Gründen, aus einem ähnlichen Grunde, wie wenn er im *Erec* das „alte Gemäuer" tilgt, in dem im *Mb* und bei Hartmann der spätere Schwiegervater Erecs nach der ursprünglichen Version der Erzählung wohnte, — wie wenn er aus dem

[1] Diese Krankheit, afr. *rafle*, *roigne* oder *taigne*, *tigne*, war, wie es scheint, im Mittelalter sehr verbreitet, sie wird in afr. Dichtungen oft erwähnt, s. O. Kühn, *Medizinisches aus der altfranzösischen Dichtung*, Breslau 1904 (*Abhandlungen zur Gesch. der Medizin*, H. VIII), S. 140 f.

ärmlichen Mahle, das dort dem *Mb* zufolge der alte Ritter dem Erec vorsetzt, ein reiches macht, — wenn er die schlechten, verrosteten Waffen, mit denen die ursprüngliche Fassung der Erecgeschichte den Held zum Zweikampf mit Ider ausziehen liefs, durch neue, prächtige Waffen ersetzt, — wenn er das im *Mb* von *Geraint* noch deutlich ausgesprochene Motiv der Eifersucht, die ihm Erecs unwürdig erscheint, entfernt, — wenn er Enide ihren Gatten nicht in dem schlechtesten Anzug, den sie besitzt, sondern in schönem, prächtigem Gewande auf der Abenteuerfahrt begleiten läfst. Ich denke, man wird nicht fehl greifen, wenn man in der Angabe Chrétiens, V. 3020, Ivain habe beim Erwachen sich „nackt wie Elfenbein" gesehen, einen direkten Protest des Dichters gegen die Darstellung seiner Quelle erblickt, nach der sein Körper mit häfslichem Grind und dichtem Haarwuchs bedeckt gewesen wäre.

Die Annahme, der kymrische Erzähler habe hier wieder Chr.'s Darstellung abgeändert, ist nicht zulässig, weil letztere eben unverständlich bleibt, wenn ihr nicht die des Mab. zu Grunde liegt.

Bemerkenswert ist in der in Rede stehenden Episode auch, dafs die Lebenshaltung des im Walde hausenden, geisteskranken Ivain bei Chr. als eine menschenwürdigere geschildert wird als im Mabinogi: er besitzt einen Bogen, mit dem er Wild erlegt, dessen Fleisch er freilich zunächst in tierischer Weise roh geniefst; später aber wird ihm das Fleisch vom Eremiten geröstet, auch empfängt er von diesem regelmäfsig Brod und frisches Wasser. Im *Mb* hingegen erscheint Owein als völlig vertiert: wie sein Leib mit einem tierischen Fell bedeckt ist, so lebt er auch geradezu in der Gemeinschaft der Tiere; wir haben uns also zu denken, dafs er sich nur von Kräutern und Wurzeln nährt. Es liegt nahe, auch hier in Chrétiens Darstellung die Hand des höfischen Dichters zu sehen, dem es darum zu tun ist, seinen Helden nicht allzutief zu erniedrigen.

Schliefslich möchte ich noch aufmerksam machen auf die gröfsere Bestimmtheit, welche, wie so oft, die Erzählung des *Mb* gegenüber der Chr.'s kennzeichnet, indem uns über die hilfreiche Dame und ihre Beziehungen zu dem feindlichen Grafen genaue Angaben gemacht werden, während wir bei Chr. darüber ganz im unklaren bleiben: wir erfahren bei ihm zwar den Namen der Dame, „*la dame de Noroison*", und den des Grafen, Aliers, welche beide das *Mb* nicht erwähnt, sonst aber nur, dafs die Dame ein nahes Schlofs bewohnt und mit dem Grafen im Kriegszustande ist.[1]

[1] Sehr verschieden wird in beiden Texten auch Ivains Kampf mit dem Grafen geschildert, welcher das Schlofs der Dame bestürmt:

Chr. 3242—3313 erhalten wir die ausführliche Schilderung einer regelrechten Schlacht: Ivain reitet dem Grafen mit der ganzen Mannschaft des Schlosses entgegen, er verrichtet Wunder der Tapferkeit, auf beiden Seiten fallen viele, schliefslich wenden die Feinde sich zur Flucht, Ivain holt den flüchtenden Grafen ein und nimmt ihn gefangen.

Füetrer stimmt in dieser Episode im übrigen zu Hartmann, hat aber für *Karidol*, wo Artus bei diesem Hof hält, V. 3066, *Nantis*, Hds. A, f. 107 r., col. 2. Henrici a. a. O. macht darauf aufmerksam, daſs die Chrétienhdss. *HMS* V. 2680 den Ort nicht nennen, und er meint, es sei anzunehmen, daſs Füetrer eine diesen Hdss. „nahe stehende Bearbeitung ohne Ortsangabe benutzte und dazu aus eigener Wissenschaft den Namen setzte, der ihm vielleicht aus des Konrad von Würzburg Turnei von Nantheiz bekannt war". Aber wenn Füetrers zweite Vorlage keine Ortsangabe hatte, wäre nicht einzusehen, warum er, wenn er den Ort namhaft machen wollte, dann nicht einfach *Karidol* aus Hartmann übernommen haben sollte; vielmehr wird man vermuten dürfen, daſs seine zweite Quelle eben *Nantis* bot und er dieses, aus welchem Grunde, muſs dahingestellt bleiben, vorzog. Ein irgendwie sicheres Indizium für eine zweite Quelle Füetrers ist dieses *Nantis* freilich nicht.

Kampf des Löwen mit der Schlange. cf. p. 14.
Chrétien V. 3341 ff.; Mabinogi, Loth II², S. 38.

Schon im ersten Teile S. 168 habe ich darauf aufmerksam gemacht, daſs hier das *Mb* der älteren Version der Geschichte vom treuen Löwen, welche Petrus Damianus, † 1072, bietet, näher steht als Chrétien, indem die Schlange sich in der Spalte eines Felsens befindet und von ihr aus immer aufs neue auf den Löwen losfährt: bei Damianus sucht sie den Löwen in ihre Höhle hineinzuzerren,

---

Im Mab., Loth II², 30f., hingegen reitet Owein nur in der Begleitung zweier Knappen aus, obgleich der junge Graf „an der Spitze einer groſsen Armee" heranrückt. Er läſst sich dann von den Knappen den Grafen in der feindlichen Schlachtreihe zeigen, schickt die Knappen beide nach Hause, reitet direkt auf den Grafen los, hebt ihn aus dem Sattel, setzt ihn vor sich aufs Pferd, sprengt davon und bringt ihn der Gräfin als Gefangenen.

Welche Darstellung die ursprüngliche ist, wird unentschieden bleiben müssen, unzweifelhaft aber ist die des *Mb* gegenüber der rein typischen Chr.'s die individuellere. Angenommen, der Darstellung des *Mb* komme bezüglich der Kampfschilderung die Priorität zu, so würde sich die Chrétiens sehr einfach erklären durch die Annahme, der höfische Dichter habe sich die Gelegenheit nicht entgehen lassen wollen, sein ritterliches Publikum durch die ausführliche Beschreibung einer regelrechten Feldschlacht zu erfreuen.

Brown spricht die Vermutung aus, das Streitroſs, welches Owein von der Dame für den Kampf mit dem Grafen bekommt, ein gaskognischer Rappe, sei ein Feenroſs; er schlieſst dies aus den Worten der Dame zu ihrem Fräulein: „... *je lui donne le cheval et l'armure pour toujours. Et il n'en a, sûrement, jamais eu en sa possession de pareils*". Diese Annahme wäre in der Tat am besten geeignet, das Gelingen von Oweins tollkühnem Unterfangen, den jungen Grafen mitten aus der zum Angriff bereitstehenden feindlichen Schlachtreihe herauszuholen, zu erklären. Denn es ist kaum zu verstehen, wie er, den Grafen vor sich auf dem Sattel, seinen Verfolgern entgehen kann, wenn sein Roſs nicht ein solches von ganz ungewöhnlicher Kraft und Schnelligkeit ist. Freilich braucht es deswegen noch nicht notwendig gerade ein Feenroſs zu sein.

wohingegen bei Chr. v
Rede ist, — wir hören
im Walde abspielt un
Löwen festgebissen ha
ursprünglicher zu sei
dem Argumente nicht
werden könnte, es b
Chrétiens zufällig m
getroffen sei.

H

Chrétien V. 377

Ivain-Owein hat Lu
im gottesgerichtlichen Zw
einer Herberge für die
wo er freundlich aufgen
Schlosse von Lunet gez

Chretien: Nach
empfangen hat, entsteht
Schloſsherrn, einem Sch
tagne, von ihm die Au
bereits alle sechs Söhne
getötet, die anderen all
Schloſsherr ihm nicht a
Burschen in seinem Haus

3867 Et de
Se je
A lui
3870 Ou se
Ma fill
As plus
An sa
La liver
3875 Qu'il ne

Ivain erklärt sich bereit,
vorausgesetzt, daſs dieser so
Sache — den Kampf für Lune

Hier bleibt es völlig
der Riese hat, in solcher W
Da er die Tochter nicht
Dienern ausliefern will, so
treiben zu können, für welch

Schlagen wir das *Mb* a
abermals nicht vorhanden; es

habe. Andererseits hat Ivain allen Grund, eine Aus-
rstreben, denn aus den Worten, die er beim Abschiede
hin spricht, ergibt sich, daſs Laudine noch immer
Liebe besitzt:

> 32 „Dame! vos an portez la clef,
> Et la serre et l'escrin avez,
> Ou ma joie est, si nel savez."

Ihr habt den Schlüssel und das Schloſs und den
n meine Freude ist, und Ihr wiſst es nicht!" Trotz-
ch nicht zu erkennen, ja, er nimmt beim Abschied
das Versprechen ab, seinen Namen nicht verraten
ber er bittet zugleich Lunete, sein Fürsprecher bei
zu wollen, was diese ihm zusagt; er hat also Aus-
ie ersehnte Verzeihung erlangen wird, und dennoch
, ohne daſs Lunete erfährt, wohin er sich begibt,
achricht senden kann, falls es ihr gelingt, Laudine
nnen!

uffassung des Dichters ist der Grund seines Han-
r, daſs er, bevor er sich zu erkennen gibt, Ge-
l, daſs ihm verziehen wird: er will sich nicht der
eine Fehlbitte zu tun; aber warum bittet er dann
t zu seinen Gunsten zu intervenieren, und wartet
g ab? Und durſte er nicht im gegenwärtigen
mmtheit darauf rechnen, daſs er bei Laudine
nden würde? Später, V. 6717 ff., erscheint er
e und bittet fuſsfällig um Gnade, obgleich sich
ts geändert hat und er die Gewiſsheit, keine
enig besitzt, wie nach dem Kampſe für Lunete,
geschworen hat, ihn mit seiner Herrin aus-
ſs er ja nicht!

ht bestreiten lassen, daſs diese ganze Dar-
grundfalsch, daſs sie so unglücklich wie
delt so, wie er unter den gegebenen Ver-
ndeln konnte, und die Version des *Mb*,
ung Lunetes sofort auch die Aussöhnung
die einzig vernünftige bezeichnet werden.
ordert, daſs nach der Befreiung und
der Bestrafung der Verräter auch das
d Laudine behoben werde, ja, man
nn annimmt, der eigentliche Zweck
tes und des zu bestehenden Zwei-
n der gewesen, Ivain wieder mit
en. Darum muſs die Darstellung
ch die urspüngliche sein.
r deutlich, was Chrétien ver-
die Geschichte war in
rischen Abenteuer,

wohingegen bei Chr. von einer Felsenspalte oder einer Höhle keine Rede ist, — wir hören nur, daſs der Vorgang sich auf einer Rodung im Walde abspielt und die Schlange sich in den Schwanz des Löwen festgebissen hat. Danach scheint die Fassung des *Mb* hier ursprünglicher zu sein. Freilich wird man eigentliche Beweiskraft dem Argumente nicht beimessen dürfen, da ja immerhin eingewandt werden könnte, es bestehe die Möglichkeit, daſs der Bearbeiter Chrétiens zufällig mit der älteren Version wieder zusammengetroffen sei.

Harpin de la Montagne.

Chrétien V. 3770—4312; Mabinogi, Loth II², 40—42.

Ivain-Owein hat Lunete an der Quelle getroffen und ihr zugesagt, daſs er im gottesgerichtlichen Zweikampf ihre Sache vertreten will. Auf der Suche nach einer Herberge für die Nacht gelangt er zu einem starkbefestigten Schlosse, wo er freundlich aufgenommen wird, im *Mb* wird ihm der Weg nach dem Schlosse von Lunet gezeigt.

Chretien: Nachdem man Ivain mit Ausdrücken lebhafter Freude empfangen hat, entsteht ein allgemeines Jammern und Klagen. Er erfährt vom Schloſsherrn, einem Schwager Gauvains, daſs ein Riese, *Harpin de la Montagne*, von ihm die Auslieferung seiner Tochter fordert. Der Riese hat ihm bereits alle sechs Söhne geraubt und zwei von ihnen hat er vor seinen Augen getötet, die anderen alle erwartet morgen das gleiche Schicksal, wenn der Schloſsherr ihm nicht auch seine Tochter sendet, die er den gemeinsten Burschen in seinem Hause überantworten will:

3867 Et demain ocirra les quatre,
Se je ne truis, qui s'ost conbatre
A lui por mes fiz delivrer,
3870 Ou se je ne li vuel livrer
Ma fille; et dit, quant il l'avra,
As plus vils garçons, qu'il savra
An sa meison, et as plus orz
La liverra por lor deporz;
3875 Qu'il ne la deigneroit mes prandre.

Ivain erklärt sich bereit, sich am nächsten Morgen dem Riesen zu stellen, vorausgesetzt, daſs dieser so zeitig erscheine, daſs er zu Mittag eine andere Sache — den Kampf für Lunete — ausfechten könne.

Hier bleibt es völlig unklar, welchen Grund denn eigentlich der Riese hat, in solcher Weise gegen den Schloſsherrn zu wüten. Da er die Tochter nicht für sich begehrt, sondern sie seinen Dienern ausliefern will, so scheint nur Rachsucht oder Haſs ihn treiben zu können, für welche aber ein Anlaſs nicht ersichtlich ist.

Schlagen wir das *Mb* auf, so ist die beregte Unklarheit hier abermals nicht vorhanden; es wird folgendes erzählt:

Alle Bewohner des Schlosses sind tief traurig. Owein erfährt, dafs in der Gegend ein menschenfressendes Ungeheuer, ein Riese haust, der schon zwei Söhne des Schlofsherrn, als sie im Gebirge jagten, geraubt hat. Der Riese verlangt nun, dafs der Schlofsherr ihm auch seine Tochter ausliefere, die er entehren und dann töten will, andernfalls droht er, die beiden Söhne vor den Augen des Vaters umzubringen. Der Schlofsherr erklärt, lieber seine Söhne verlieren zu wollen, als dafs er seine Tochter ausliefere.

Hier ist also die Handlungsweise des Riesen motiviert: er ist erfüllt von sinnlicher Begier nach der Tochter, und nur, um ihrer habhaft zu werden, hat er sich offenbar der beiden Söhne bemächtigt, die er als Geiseln benutzt.

Diese Darstellung ist logisch, verständlich, und es darf vermutet werden, dafs sie gegenüber der Chrétiens wieder die ursprüngliche ist. Es wird Chr. oder schon seinem Vorgänger darum zu tun gewesen sein, die Furchtbarkeit und Niedertracht des Riesen zu steigern; deshalb läfst er ihn gleich sechs Söhne des Schlofsherrn einfangen und zwei von ihnen vor den Augen des Vaters töten; deshalb läfst er ihn auch die Tochter gar nicht für sich begehren, sondern die Absicht hegen, sie in gemeiner Grausamkeit seinen Knechten preiszugeben. Es kam Chrétien, der gern flott drauf los fabuliert und sich über das Erzählte nicht viel Gedanken macht, offenbar nicht zum Bewufstsein, dafs er auf diese Weise die Motivierung zerstörte, indem nun die Handlungsweise des Riesen jedes vernünftigen Grundes entbehrt. Aufserdem wird man, wie oben die Annahme einer Beeinflussung Chrétiens durch den älteren *Erec* nahegelegt schien, hier an eine solche durch den gleichfalls dem *Ivain* vorausgehenden *Tristan* Chrétiens denken dürfen: dem Dichter schwebte das Motiv von Isoldes Preisgabe an die Aussätzigen vor.

Doch möchte ich auch in diesem Falle von einem wirklich beweiskräftigen Argument nicht reden, denn man kann ja gewifs einwenden, die Niedertracht, die das Böse um seiner selbst willen tut, liege eben in der Natur des Riesen und bedürfe keiner besonderen Motivierung.

Ivain als Lunetes *champion.*

Chretien V. 4315—4654.

Lunete ist von Laudines Seneschall vor dem Rat der Barone des Verrates angeklagt worden, weil sie ihre Herrin bewog, Ivain zu heiraten, der sich nun doch als treulos erwiesen hat; sie soll verbrannt oder gehängt werden, wenn sich nicht ein Ritter findet, der sie gegen drei Gegner verteidigt (V. 3650 ff.).

Mabinogi, Loth II[2], 42 ff.

Lunet hat zwei Kammerdienern, die Owein einen Verräter nannten, erklärt, sie beide zusammen seien nicht so viel wert, wie jener allein; deswegen soll sie hingerichtet werden, wenn Owein sie an dem dafür festgesetzten Tage nicht selbst verteidige.

Ivain übernimmt die Rolle ihres Champions und soll nun allein gegen den Seneschall und dessen beide Brüder kämpfen, jener aber verlangt, bevor zu den Waffen gegriffen wird, dafs der Löwe am Kampfe nicht teilnehmen dürfe. Daraufhin befiehlt Ivain dem Löwen, sich zurückzuziehen, was dieser auch tut. Er wirft dann den Seneschall aus dem Sattel, der eine Zeitlang besinnungslos daliegt. Gegen die beiden Brüder verteidigt er sich mit Erfolg, aber als dann der Seneschall wieder zu sich kommt und nun alle drei auf ihn losgehen, da gerät er ins Gedränge. Nun will der Löwe nicht länger müfsiger Zuschauer bleiben; er fällt den Seneschall an und reifst ihm die eine Schulter vom Leibe, worauf jener sterbend niedersinkt. Dann geht der Löwe auf die beiden anderen Kämpfer los, die ihn aber verwunden. Erbittert darüber, will Ivain den Löwen rächen, er greift seine Gegner nun mit doppelter Heftigkeit an und mit Beistand des Löwen gelingt es ihm auch, sie gefangen zu nehmen.

Owein erklärt sich zu ihrer Verteidigung bereit; er hat nur gegen die beiden *valets* zu kämpfen. Mit dem Beistand des Löwen gewinnt er bald die Oberhand; als aber die *valets* gegen die Mitwirkung des Löwen Einspruch erheben, schliefst er diesen in das Gefängnis ein, in dem bis dahin Lunet gesessen hatte. Owein ist nun nahe daran, zu unterliegen, da befreit sich der Löwe, indem er ein Loch durch die Mauer bricht, und tötet nacheinander die beiden Diener. So ist Lunet gerettet.

Der Vergleich dieser beiden, offenbar stark differierenden Darstellungen liefert ebenfalls ein sicheres Argument für die Unabhängigkeit des *Mb* von Chrétien nicht; trotzdem mufs es als wenig wahrscheinlich bezeichnet werden, dafs das *Mb* hier auf Chrétien beruhen sollte. Natürlich ist der Sieg über drei Gegner, wie ihn Chrétien bietet, für Ivain ruhmvoller als der über zwei, es ist deshalb kaum anzunehmen, dafs die Zahl der Gegner von einem Bearbeiter Chrétiens verringert worden sein sollte. Wohl aber wäre es sehr begreiflich, wenn umgekehrt Chrétien den Kampf der beiden *valets* gegen Ivain und dessen Löwen als eine für jene etwas ungleiche Partie betrachtet hätte — der Löwe scheidet ja freilich zunächst aus, zuletzt aber tritt er doch wieder in Aktion und entscheidet den Kampf —, und wenn er deshalb, um Ivains Verdienst zu erhöhen, die Zahl der Gegner um einen vermehrt hätte.

Henrici hat nun noch darauf aufmerksam gemacht,[1] dafs während des Kampfes der Löwe bei Hartmann V. 5303 an die

---

[1] A. a. O. S. 171.

Seite gestellt wird, doch so, daſs er den Kampf sieht, während er bei Füetrer, Hds. *A*, f. 110 r., col. 1, in ein *gaden* gesperrt wird und durch eine Höhlung bricht, die er sich kratzt.

Er meint, diese Abweichung könne freilich aus dem zweiten Kampf auf dem bösen Schlosse, Hartm. V. 6714, entlehnt sein, es sei aber zu beachten, daſs auch das *Mb* hier berichte, der Löwe sei in die Kapelle gesperrt worden, in welcher Lunete eingeschlossen gewesen war, und er sei durch die Mauer ausgebrochen, Loth II², 42.

Da die Möglichkeit, auf die H. selbst aufmerksam macht: Reminiszenz an die spätere Stelle bei Hartmann, unzweifelhaft besteht — auch dort gräbt sich der Löwe unter einer Schwelle durch, V. 6744: *er vant Bî der erde an der want Eine vüle swelle*; Füetrer f. 111 r., c. 2: *zum iungsten durch ain gschwell er grüebe* —, so wird aus der hier vorliegenden Übereinstimmung mit dem *Mb* nichts mit einiger Sicherheit erschlossen werden können.

Wiedersehen Ivains und seiner Gattin, Schluſs der Dichtung.

Chrétien V. 4583 ff.; Mabinogi, Loth II², 43 ff.

Hierüber hat in klarer und scharfsinniger Weise schon gehandelt Brown, *The Knight of the Lion*, S. 680 ff.,[1] dem ich in diesem Falle vollkommen zustimme; ich gehe im nachstehenden von seinen Ergebnissen aus und mache von seinen Argumenten Gebrauch, beschränke mich aber nicht darauf, sondern behandle das Problem unter Verwertung neuer Gesichtspunkte in selbständiger Weise.

Nachdem Owein Lunet vom Feuertode errettet hat, heiſst es im *Mb*:

„Owein et Lunet allèrent ensemble aux domaines de la Dame de la Fontaine; et, quand Owein en sortit, il emmena la dame avec lui à la cour d'Arthur, et elle resta sa femme tant qu'elle vécut.“

Die Aussöhnung der beiden Gatten findet also ohne weiteres statt, und die Geschichte ist zu Ende; nur als Anhang wird noch Oweins Abenteuer mit dem *Noir Oppresseur* erzählt, das ein reines *hors d'oeuvre* darstellt, mit der Geschichte von Owein und der *Dame de la Fontaine* in gar keinem organischen Zusammenhang mehr steht und ebensogut fehlen könnte.

Ganz anders im *Ivain*, wo V. 4566 ff. Nachstehendes erzählt wird:

Laudine, die an der Quelle mit anwesend ist, verzeiht Lunete; statt dieser werden die beiden Brüder des Seneschalls, ihres Anklägers, verbrannt. Laudine fordert Ivain, der sich nicht zu erkennen gegeben hat, auf, so lange bei ihr zu bleiben, bis seine und des Löwen Wunden geheilt seien (4583 ff.). Aber Ivain erklärt, er werde an diesem Orte nicht eher verweilen, als bis seine

[1] *Publications of the Mod. Langu. Assoc. of America* 20 (1905).

Dame, die gegen ihn erzürnt sei, ihm verziehen habe; dann erst werde für ihn die Zeit zur Ruhe gekommen sein. Laudine spricht ihm ihr Bedauern darüber aus: es sei nicht recht von seiner Dame, ihm zu grollen, sie dürfe einem so trefflichen Ritter, möge er auch Schuld auf sich geladen haben, ihre Türe nicht verbieten, es sei denn, dafs er sich allzu schwer gegen sie verfehlt habe. Aber Ivain verharrt auf seinem Entschlufs und erklärt auch, über die Art seiner Verfehlung gegen seine Dame keine Auskunft erteilen zu wollen. Auf die Frage nach seinem Namen bezeichnet er sich einfach als den „Löwenritter“:

> 4613 „Ja del Chevalier au Lion
> N'orroiz parler se de moi non.
> Par cest non vuel, que l'an m'apiaut“.

Nochmals bittet Laudine um sein Bleiben, aber er beteuert, durchaus erst die Verzeihung seiner Dame haben zu müssen:

> 4624 „Certes, dame! je n'oseroie,
> Tant que certainnement seüsse,
> Que le buen gre ma dame eüsse“.

Dann zieht er mit seinem Löwen davon. Lunete, die ihn eine Strecke weit begleitet, bittet er, wenn sich ihr Gelegenheit dazu gebe, bei ihrer Herrin Fürsprache einzulegen, was diese zusagt.

Es folgen nun noch zwei Abenteuer — s. oben S. 221 —, dann erst, V. 6533f., kehrt Ivain an die Quelle zurück, das Gewitter bricht los, ein Verteidiger der Quelle aber ist nicht da. Nun schlägt Lunete ihrer Herrin den *Chevalier au Lion*, dessen Identität mit Ivain dieser nicht bekannt ist, als Beschirmer der Quelle vor, verlangt aber, dafs sie schwöre, alles, was in ihren Kräften steht, tun zu wollen, um ihm die Gunst seiner Dame wieder zu verschaffen, denn nur unter dieser Bedingung werde der Ritter zur Hilfeleistung bereit sein. Laudine leistet den Eid, und Lunete reitet nun davon, den Ritter zu suchen; sie kommt an die Quelle und ist erstaunt, ihn hier zu finden, da sie ihn nicht so nahe geglaubt hatte. Ivain begleitet sie dann zum Schlosse, er fällt der Dame zu Füfsen, Lunete klärt Laudine auf, dafs sie Ivain, ihren Gatten, selbst vor sich habe, und Laudine, durch ihren Eid gebunden, mufs ihm die erbetene Verzeihung erteilen.

Diese ganze Darstellung leidet an grober Unwahrscheinlichkeit, was zusammen mit Beobachtungen anderer Art kaum einen Zweifel daran läfst, dafs sie gegenüber der Darstellung des *Mb* eine jüngere Entwicklungsstufe bildet, auf Entstellung des ursprünglichen Ganges der Erzählung beruht.

Man bedenke: Ivain hat soeben eine glänzende Waffentat vollbracht, er ist, allerdings mit Unterstützung seines Löwen, Herr geworden über drei Gegner; Laudine hat der Lunete verziehen, sie grollt derselben also nicht mehr, weil sie sie bestimmt hat, Ivain zu heiraten, und die beiden den Kampf überlebenden Ankläger sind als Verräter, als Bösewichte, an ihrer Stelle verbrannt worden. Wenn je, so mufste doch wohl in diesem Momente die Dame geneigt sein, den Ungetreuen wieder in Gnaden anzunehmen, sobald sie erfuhr, dafs sie in dem siegreichen „Löwenritter“ eben

ihn vor sich habe. Andererseits hat Ivain allen Grund, eine Aussöhnung zu erstreben, denn aus den Worten, die er beim Abschiede leise vor sich hin spricht, ergibt sich, daſs Laudine noch immer seine ganze Liebe besitzt:

> 4632 „Dame! vos an portez la clef,
> Et la serre et l'escrin avez,
> Ou m'a joie est, si nel savez."

„Dame, Ihr habt den Schlüssel und das Schloſs und den Schrein, in dem meine Freude ist, und Ihr wiſst es nicht!" Trotzdem gibt er sich nicht zu erkennen, ja, er nimmt beim Abschied Lunete noch das Versprechen ab, seinen Namen nicht verraten zu wollen! Aber er bittet zugleich Lunete, sein Fürsprecher bei der Dame sein zu wollen, was diese ihm zusagt; er hat also Aussicht, daſs er die ersehnte Verzeihung erlangen wird, und dennoch reitet er davon, ohne daſs Lunete erfährt, wohin er sich begibt, wohin sie ihm Nachricht senden kann, falls es ihr gelingt, Laudine für ihn zu gewinnen!

Nach der Auffassung des Dichters ist der Grund seines Handelns offenbar der, daſs er, bevor er sich zu erkennen gibt, Gewiſsheit haben will, daſs ihm verziehen wird: er will sich nicht der Gefahr aussetzen, eine Fehlbitte zu tun; aber warum bittet er dann nicht Lunete, sofort zu seinen Gunsten zu intervenieren, und wartet den Bescheid ruhig ab? Und durfte er nicht im gegenwärtigen Moment mit Bestimmtheit darauf rechnen, daſs er bei Laudine ein geneigtes Ohr finden würde? Später, V. 6717 ff., erscheint er ja doch vor Laudine und bittet fuſsfällig um Gnade, obgleich sich inzwischen gar nichts geändert hat und er die Gewiſsheit, keine Fehlbitte zu tun, so wenig besitzt, wie nach dem Kampfe für Lunete, denn daſs die Dame geschworen hat, ihn mit seiner Herrin aussöhnen zu wollen, weiſs er ja nicht!

Es wird sich nicht bestreiten lassen, daſs diese ganze Darstellung psychologisch grundfalsch, daſs sie so unglücklich wie möglich ist: Ivain handelt so, wie er unter den gegebenen Verhältnissen unmöglich handeln konnte, und die Version des *Mb*, wo sich an die Begnadigung Lunetes sofort auch die Aussöhnung mit Ivain schlieſst, muſs als die einzig vernünftige bezeichnet werden. Die Logik der Erzählung fordert, daſs nach der Befreiung und Rechtfertigung Lunetes und der Bestrafung der Verräter auch das Zerwürfnis zwischen Ivain und Laudine behoben werde, ja, man wird nicht fehl gehen, wenn man annimmt, der eigentliche Zweck der geplanten Verbrennung Lunetes und des zu bestehenden Zweikampfes zu ihrer Rettung sei eben der gewesen, Ivain wieder mit seiner Gattin zusammen zu bringen. Darum muſs die Darstellung des *Mb* gegenüber der Chrétiens auch die urspüngliche sein.

Es scheint nun auch hier wieder deutlich, was Chrétien vermutlich zu seiner Änderung veranlaſste: die Geschichte war in dieser Form zu kurz, es waren noch der kriegerischen Abenteuer,

die der Held bestanden hatte, zu wenig, es mufste für weitere Abenteuer Raum geschaffen und die Aussöhnung zwischen Ivain und seiner Gattin deshalb hinausgeschoben werden.[1]

Dafür, dafs der Abschlufs, den das *Mb* der Erzählung gibt, der ursprüngliche und der Chrétiensche erst nachträglich angeflickt ist, sprechen nun auch eine Reihe weiterer Momente.

Dafs die Episode von den beiden Töchtern des „Herrn vom Schwarzen Dorn" von Chrétien selbst in den Rahmen der ihm vorliegenden alten Erzählung eingefügt sei, war schon die Meinung von H. Goossens,[2] der bemerkt: „Man darf annehmen, dafs er die Motive dieser Geschichte dem alltäglichen Leben, vielleicht einem gleichzeitigen Ereignisse entnahm."

Ähnlich urteilt Brown[3]: „*The attentive reader will be struck too by something incongruous about* 30, *the „Daughters of the Black Thorn". It has no folk-lore features like the rest of the romance. It seems dragged in solely to give an excuse for Iwain's return to Artur's court, the only place, of course, where he could encounter Gawain.*"

In der Tat läfst sich zeigen, dafs die Episode aus anderer Quelle stammt und dem *Ivain* von Haus aus fremd war.

Die Episode vom „Herrn vom Schwarzen Dorn".
Chrétien V. 4651—6509; vgl. *Mb*, Loth II², 43.

Chrétien: Ivain gelangt mit seinem verwundeten Löwen zu einem schönen, festen Hause (*devant la porte D'une maison et fort et bele*), wo ihm die ganze Familie, der Herr des Hauses mit seiner Gattin und allen Söhnen und Töchtern, entgegenkommt und ihm einen freundlichen Empfang bereitet. Zwei von den Töchtern, die sich gut auf Chirurgie verstehen, bemühen sich um seine und seines Löwen Heilung, die ihnen auch gelingt.

Eben zu dieser Zeit stirbt nun der Herr vom Schwarzen Dorn. Er hinterläfst zwei Töchter, von denen die ältere das ganze Erbe für sich allein beansprucht, woraufhin die jüngere erklärt, sich an den Hof des Königs Artus begeben und Beistand zwecks Verteidigung ihres Rechtes suchen zu wollen. Aber die ältere kommt ihr zuvor, sie trifft zuerst am Hofe ein, trägt ihre Sache Gauvain vor und erhält von ihm die Zusage seines Beistandes, unter der Bedingung, dafs sie Niemand davon in Kenntnis setze. Nach ihr — und zwar am dritten Tage, nachdem die Königin aus der Gefangenschaft des Meleagant zurückgekehrt war, — trifft die jüngere Schwester bei Artus ein. An eben diesem Tage erreicht den Hof auch die Nachricht von der Erlegung des Riesen durch Ivain. Das Mädchen führt nun vor dem König Klage über

[1] Aufserdem mag es der Wunsch des Dichters gewesen sein — dies gebe ich Frl. Richter zu, deren Artikel, *Zs. f. rom. Phil.* 39 (1918), 385 ff., erst nach dem Abschlufs dieser Arbeit erschien, s. den *Anhang* —, Ivain noch die Rolle des dienenden Ritters spielen zu lassen, der sich durch tapfere Taten die Liebe seiner Herrin erwirbt.

[2] *Über Sage, Quelle und Komposition des Chevalier au lyon des Crestien de Troyes* S. 38.

[3] A. a. O. S. 681.

ihre Schwester, und dieser erklärt, ihr solle ihr Recht werden. Aber die ältere Schwester weigert sich, irgend etwas von ihrem Besitze abzutreten, es sei denn, dafs die andere einen Kämpfer zu stellen vermöge, der ihre Ansprüche mit der Waffe verteidige. Der König gewährt nun dem Mädchen eine Frist von 40 Tagen, damit sie sich einen Verteidiger suche, und dieses macht sich auf die Suche nach dem Löwenritter. Sie gelangt zu einer ihr befreundeten Familie, (*chiés un suen acointe*, V. 4826) wo man sie nicht fort läfst, weil man sie nach ihrem Aussehen für nicht recht gesund hält; statt ihrer schickt man nun ein anderes Fräulein auf die *queste*. Diese vernimmt im Walde in regnerischer, stockfinsterer Nacht den Klang eines Hornes, dem sie nachgeht. Sie erreicht eine Burg mit weifsen Mauern, der Hornbläser war der Wächter auf den Wällen. Es ist dies eben jenes Schlofs, auf dem Ivain vor dem Kampfe mit Lunetes Anklägern eine Nacht zugebracht hat. Der Schlofsherr ist nicht im Stande, dem Mädchen anzugeben, wohin sich Ivain gewandt hat, doch zeigt er ihm den zur Quelle führenden Weg, auf dem er sich entfernt hat. Das Mädchen gelangt zur Quelle, bei der es Lunete trifft; diese begleitet es bis dahin, wo Ivain sich von ihr getrennt hat. Das Mädchen findet den Gesuchten nun glücklich, trägt ihm die Angelegenheit des mit ihrer Schwester im Streit liegenden Fräuleins vor, und Ivain läfst sich bereit finden, deren Verteidigung zu übernehmen.

Indem sie nun gemeinsam weiter reiten, gelangen sie zu dem *Chastel de Pesme Avanture*, V. 5109, wo Ivain 300 gefangene Jungfrauen befreit — über diese Episode wird später zu handeln sein —, Ivain kehrt dann mit seiner Begleiterin zu der Tochter des Herrn vom Schwarzen Dorn zurück, die inzwischen lange krank gelegen hat, nun aber wieder hergestellt ist:

5827 Malade ot geü longuemant
La pucele et novelemant
Estoit de son mal relevee,
5830 Qui duremant l'avoit grevee,
Si que bien paroit a sa chiere.

Mit ihr begibt er sich nun an Artus' Hof, wo die Schwester schon weilt; sie treffen hier unmittelbar vor Ablauf der als Frist gesetzten 40 Tage ein.

Es folgt dann der unentschieden bleibende Zweikampf zwischen Ivain und Gauvain. Artus selbst schlichtet den Streit der beiden Schwestern: er droht der älteren, ihren Kämpfer Gauvain für besiegt erklären zu wollen, wenn sie die Rechte ihrer Schwester nicht anerkenne. Daraufhin läfst die ältere sich endlich bereit finden, der Schwester den ihr gebührenden Anteil zuzusprechen. Nun begibt Ivain sich zur Quelle, wo die Aussöhnung mit seiner Gattin stattfindet.

Von all diesem hat das *Mb* nur die Episode von dem *Chastel de Pesme Avanture*, die hier aber unter anderem Namen und auch in ganz abweichender Fassung erscheint. Von dem Streit der beiden Schwestern ist auch nicht die leiseste Spur vorhanden.

Die Geschichte von dem Erbschaftsstreit der beiden Schwestern stammt nun nicht aus Chrétiens eigener Erfindung, wie schon

Foerster[1] festgestellt hat, der sich aber auf die unzureichende, ganz allgemeine Bemerkung beschränkt: „Das Schwesternpaar, deren jüngere von der älteren enterbt wird, ist wohl einem Märchen entlehnt; es findet sich auch sonst, so im ‚Maultier ohne Zaum' und anderswo."

Über die drei Fassungen, in denen die Geschichte uns vorliegt, Heinrich von dem Türlin, „*Krône*" (*K*), Païen de Maisières, „*La Mule sanz Frain*" (*M*), Chrétien, hat ausführlich gehandelt B. Orłowski in seiner Ausgabe des Païenschen Gedichts S. 46 ff.[2] Er gelangt S. 63 zu dem Ergebnis, welches mir vollkommen richtig scheint, daſs Heinrich, Païen und Chrétien alle aus einer gemeinsamen Quelle schöpften, von der Chrétien am weitesten entfernt ist, während Heinrich ihr am nächsten steht. Heinrich hat die Geschichte besser verstanden als Païen, die Entwicklung ist bei ihm eine logischere; der letztere „*se contentait de rapporter des récits vagues et fragmentaires qu'on ne comprenait plus.*"

Die Erzählung Heinrichs, der bekanntlich aus französischen Quellen schöpfte[3] und sich gerade in der vorliegenden Episode ausdrücklich auf eine solche, und zwar eine schriftliche, beruft, V. 8146: „*Als ich ez in franzois hân glesen*", ist diese, V. 7667 ff.:

Der König des Landes *Forei wert* (V. 7907, = *forêt verte*), den man den „Herrn von der Serren" nannte, stirbt ohne Leibeserben. Er legt die Herrschaft in die Hände seiner beiden Töchter und vermacht ihnen einen wunderbaren Zaum, der ihnen auch bei schwerster Bedrängnis den Besitz des Landes sichern soll. Die ältere der beiden Schwestern, *Amurfinâ*, „die Schöne von der Serre" (V. 7797), nimmt den Zaum an sich und vertreibt die jüngere, *Sgoidamûr*, von ihrem Erbe. Diese begibt sich nach Britannien zu Artus, um ihm ihr Leid zu klagen und ihn zu bitten, daſs er ihr einen Kämpfer stelle. Um der drohenden Gefahr zu begegnen, läſst Amurfinâ durch ihre Botin *Aclamet* den eben im Lande weilenden *Gawain* zu sich entbieten. *Aclamet* geleitet Gawain durch ein wildes, pfadloses Gebirge und durch einen breiten, tosenden Strom, der stille steht, als der Huf ihres Pferdes ihn berührt. Im Schlosse kommt dem Ritter ein Zwerg entgegen, der ihn freundlich begrüſst. Nachdem man ihn reichlich bewirtet hat, führt ihn die Botin in einen prächtigen Saal, wo auf einem Bette Amurfinâ, die schönste der Frauen, in kostbarer Gewandung, einen mit Gold und Edelsteinen geschmückten Reif ums Haupt, sitzt; sie erhebt sich und begrüſst ihn mit einem Kuſs. Gawein nimmt nun neben ihr Platz, beide werden von heftiger Liebesglut erfaſst. Aber als Gawein „der Minne Recht leisten" will, fährt ein über ihnen an der Decke hängendes Schwert aus der Scheide und legt sich wie ein Reif mitten um seinen Leib. Das Schwert hat die Eigenschaft, daſs es nur dem gestattet, die Besitzerin

---

[1] Kl. *Ivain*⁴ S. XLVIII und *Wörterbuch, Einl.* S. 122.

[2] *La Demoisele à la Mule* (*La Mule sanz Frain*), *conte en vers du cycle arthurien p. Païen de Maisières, nouv. éd. crit.*, Paris 1911.

[3] S. G. H. F. Scholl, *Diu Crône von Heinrich von dem Türlîn*, Einl. S. XI; O. Warnatsch, *Der Mantel* (*Germanist. Abhandl.* II); K. G. T. Webster, *Engl. Studien* 36 (1905), 346 Anm. 3.

zu umarmen, welcher ihr „Stäte schwört", d. h. gelobt, sich dauernd mit ihr zu verbinden. Gawain leistet diesen Schwur, und sie wird nun die seine. Aclamet bringt beiden in einem goldenen Gefäſs einen Zaubertrank, der Gawein des Gedächtnisses beraubt, so daſs er wähnt, von jeher Gebieter dieses Landes und schon dreiſsig Jahre lang mit Amurfinâ vereinigt zu sein; ja er hat sogar seinen Namen vergessen und weiſs nicht mehr, wer er ist. Am Morgen wird er von den Rittern und den Frauen als *„von der Serren"* begrüſst. Vierzehn Tage liegt er so in den Banden der Minne. Da läſst Amurfinâ, um ihren Rittern Respekt vor ihrem neuen Herrn einzuflöſsen, eines Tages beim Male eine goldene Schüssel bringen, auf der dargestellt ist, wie Gawein ihren Vater *Laniure von der Serre*, V. 8864, besiegt. Beim Anblick dieses Bildes und seines dabei vermerkten Namens dämmert in dem Helden langsam die Erinnerung an sein früheres Leben wieder auf, er meint erst, er müsse wohl einmal der Geselle dieses Mannes gewesen sein, dann entsinnt er sich nach und nach der Taten, die er einst als Ritter vollbracht hat, bis es ihm klar wird, er selbst habe Gawein geheiſsen und sei ausgezogen, um einem Könige gegen einen Riesen beizustehen. Sofort springt er von der Tafel auf, läſst sich seine Rüstung bringen, nimmt Urlaub von der Gattin, der er verspricht, baldmöglichst wiederzukehren, und reitet von dannen, V. 9085.

Es folgen nun Abenteuer Gaweins, die mit der in Rede stehenden Episode keinen Zusammenhang haben. Die Geschichte wird erst V. 12600 fortgesetzt:

Sgoidamûr, die den Winter über umhergeirrt ist, erscheint beim Pfingstfeste an Artus' Hofe zu Karidol und verspricht demjenigen Ritter ihre Liebe, der ihr den Zaum wieder verschaffe, sie stelle ihm ihr Maultier zur Verfügung, das ihn an Ort und Stelle bringen werde. Keiî meldet sich und reitet davon, kehrt aber bald unverrichteter Sache zurück, da er eine gefährliche Brücke nicht zu überschreiten wagte. Nach ihm bricht Gawein auf, der den schmalen Steg glücklich überschreitet und an das Schloſs gelangt, das sich unaufhörlich im Kreise dreht. Trotzdem gelingt es ihm, in das Tor einzureiten, *Gansguoter*, der Oheim der beiden Schwestern, heiſst ihn willkommen. Gawein muſs nun, um den Zaum zu erhalten, schwere Kämpfe bestehen: zunächst haben wir das aus *„Gawein und der Grüne Ritter"* bekannte Motiv des wechselseitigen Kopfabschlagens mit Gansguoter als Gegner, der den Geliebten seiner Nichte, den Neffen Artus', absichtlich verschont; dann muſs Gawein mit zwei Löwen, einem Giftdrachen und dem furchtbaren *Bernhardi* kämpfen, er bleibt aber stets Sieger. Er erfährt nun von Gansguoter, daſs er in dem Schlosse seiner Freundin Amurfinâ ist, die ihn dann liebevoll empfängt. Mit ihr und sämtlichen Einwohnern des Zauberschlosses kehrt er an den Artushof zurück. Sgoidamûr erhält den Zaum, sie ist nun bereit, Gawein ihre Liebe zu gewähren, da dieser aber schon mit ihrer Schwester verheiratet ist, erhält sie den Ritter *Gasozein* zum Gatten, die Hochzeit wird gefeiert.

Die *Mule sans Frain* entspricht ziemlich genau dem zweiten Teil der eben analysierten Erzählung:

An Artus' Hof zu Cardoil erscheint ein Fräulein, das ohne Zaum, nur mit einem Halfter, auf einem Maultier reitet. Sie erklärt, der Zaum sei ihr

geraubt worden und sie wolle dem Ritter gehören, der ihr den Zaum wiederverschaffe; sie erbietet sich, ihm ihr Maultier zur Verfügung zu stellen, das ihn zu dem Schlosse tragen werde. Als erster zieht Keu aus, der aber unverrichteter Sache zurückkehrt. Dagegen ist Gauvain erfolgreich, er überschreitet die Brücke und dringt in das sich drehende Schloſs ein: Motiv des Axthiebes mit einem *Vilain* als Gegner, der gleichfalls Gauvain verschont, Kampf mit zwei Löwen, einem Ritter, zwei Schlangen. Die Schloſsherrin, die Schwester des Fräuleins, empfängt ihn freundlich und bietet ihm ihre Hand an, aber Gauvain lehnt ab und verlangt nur den Zügel, mit dem er dann an den Artushof zurückkehrt; er liefert ihn dem Fräulein aus, das sehr erfreut ist und davon reitet.

Diese Fassung ist offenbar unverständlich und verstümmelt, wie schon Orłowski S. 52 festgestellt hat; sie gibt nur den zweiten Teil der Geschichte wieder, welche in der *Krône* vorliegt: wir erfahren gar nichts darüber, welche Bewandnis es denn eigentlich mit dem Zaum hat, worin seine Wichtigkeit besteht, warum er nicht einfach durch einen anderen ersetzt wird, wie er auf das Schloſs der Schwester kommt, wer ihn geraubt hat, wohingegen die *Krône* über alle diese Punkte Auskunft erteilt. Soweit ich sehe, steht nichts im Wege, Païen direkt auf die unmittelbare französische Vorlage von *K* zurückzuführen, andernfalls müſste er aus deren Quelle geschöpft haben.

Chronologisch nimmt die Fassung Chrétiens die erste Stelle ein. Trotzdem kann es keinem Zweifel unterliegen, daſs sie nicht etwa die älteste Version bietet, nicht die Quelle von *K* und *M* darstellt, aus der die Fassung der letzteren beiden Texte durch Einführung märchenhafter Züge hervorgegangen wäre.

Für den zweiten Teil, der in *M* vorliegt, hat schon Orłowski den Ursprung aus keltischer Sage festgestellt.[1]

---

[1] Er bemerkt S. 122: „*Les découvertes de Brown, Ehrismann et autres sont une étape glorieuse dans les recherches sur l'origine des légendes arthuriennes*“. [Es handelt sich um die gleiche Arbeit Browns, die Foerster, weil sie seiner Theorie verhängnisvoll wird, im *Wörterbuch*, *Einleitung* S. 124 Anm. 1 totzuschlagen bemüht ist, indem er erklärt, sie sei „ihrer Grundlage nach unmöglich“, sie sei „als Methode der Sagenvergleichung der Gipfel der gewaltsamsten Willkür“.] Und dann: „*Les origines lointaines étaient bien prises d'une antique religion, mais dans cette forme étrangère s'épanouit la fantaisie française des romanciers de l'époque de Louis VII, Philippe-Auguste et Louis VIII avec toutes leurs qualités de bon sens et leur tendance à l'ironie.*“

Dagegen kann ich den sonstigen Ausführungen Orłowskis in diesem Kapitel vielfach nicht beistimmen. Sie dünken mich nicht hinreichend klar und scheinen mir den Vertretern der irischen Theorie Anschauungen unterzuschieben, die ihnen gänzlich fern liegen. Wenn Brown in der Schilderung des Schlosses in der *Mule sans Frain* findet: „*tous les éléments essentiels d'un pays d'outre-tombe*“, S. 121, so meint er doch nicht im mindesten, „*que l'auteur ait eu l'intention de représenter sous cette forme l'autre monde des Celtes*“. Païen selbst hat natürlich das Bewuſstsein, daſs es sich eigentlich um eine Fahrt ins keltische Jenseits handelt, durchaus nicht mehr gehabt! Ich weiſs nicht, wie O. bei den französischen Autoren die rationalistische Absicht leugnen kann, S. 124, wie er behaupten kann, das Feenwesen diene nur zum

Es ist im Hinblick auf die neueren Forschungen über die Quellen der Artusepik klar, dafs es sich in beiden Teilen der Fassung *K* um das keltische Motiv der Fahrt eines irdischen Helden ins Jenseits handelt, das in der Form auftritt, welche Ehrismann als das „Verlockungsmotiv" bezeichnet: das Land *Forêt verte*[1] ist das Feenreich, Amurfina eine Fee; das ergibt sich für Teil I aus der ausgesandten Botin, dem breiten, gefährlichen Strom, der überschritten werden mufs und durch Zauberei still steht, als die beiden Reisenden hinüber sind, dem Zauberschwert, das die Liebesvereinigung Gaweins und Amurfinas hindert, aus dem charakteristischen Motiv, dafs der Held durch Zauberei das Gedächtnis und das Bewufstsein seiner Identität verliert; es ist für Teil II zu folgern aus der gefährlichen Brücke, die auf dem Wege zum Schlosse überschritten werden mufs, aus den wilden Tieren, die den zu passierenden Wald bevölkern, aus dem Motive,

---

Schmuck („*le féerique sert de décor*"), wie er bestreiten kann, dafs die Literaturgeschichte viel dabei gewinne „*de reconstruire les anciennes croyances qui sont à la base des récits*", S. 125. Woher kommt denn das rationalistische Gepräge der französischen Romane, wenn nicht von bewufsten Änderungen der französischen Dichter und *conteurs*, die natürlich nicht eben jene gewesen zu sein brauchen, von denen die uns erhaltenen Fassungen der Dichtungen herrühren? Dafs das Feenwesen nicht nur äufserer Aufputz ist, sondern vielfach geradezu den alten, ursprünglichen Kern der Geschichten darstellt, wurde doch eben durch die genannten Autoren nachgewiesen, denen O. ja im wesentlichen beistimmt! Uud dieser Nachweis, die Erkenntnis, dafs den Artusromanen z. T. alte irische Sagen von den Reisen irdischer Helden ins Feenreich, ins Totenreich zu Grunde liegen, ist doch unzweifelhaft nicht nur folkloristisch, sondern auch literarhistorisch gerade von höchstem Interesse, denn die Stoffgeschichte bildet doch unzweifelhaft ein sehr wichtiges Gebiet der Literaturgeschichte, und die Entstehung der ganzen Gattung des Artusromanes wird durch jenen Nachweis in ein ganz neues Licht gerückt. Ist nicht der von G. Paris erbrachte Nachweis, dafs der Sage von Lancelot und Gueniêvre zu Grunde liegt die keltische Sage von einer Fahrt des König Artus ins Totenreich, für das tiefere Verständnis der französischen Lancelotdichtungen von gröfster Bedeutung?

„*Chrétien de Troyes, Raoul de Houdanc et surtout notre modeste Païen seraient bien étonnés si l'on prétendait leur faire retrouver par eux-mêmes les pensées et les conceptions profondes que leur prêtent les doctes exégèses américaines et anglaises ... On est etonné en lisant les romans bretons de voir combien on y trouve peu de traces d'un emprunt direct*", S. 125. Aber dafs den französischen Autoren selbst der ursprüngliche Sinn ihrer Erzählungen noch verständlich gewesen sei, wird ja gar nicht behauptet, und ebenso wenig, dafs Chrétien, Raoul und andere direkt aus keltischen Quellen geschöpft hätten. Zwischen letzteren und den französischen Romanen können viele Zwischenstufen liegen, in denen sich die Umbildung und Rationalisierung der alten keltischen Sagen und Mythen ganz allmählich vollzogen hat!

[1] Grün ist in keltischer Sage die Feenfarbe *par excellence*, s. darüber J. R. Hulbert, *Syr Gawayn and the Grene Knyzt*, in *Modern Philology* 13 (1915), 455, und Wentz, *The Fairy-faith in Celtic countries*, S. 312 f.; der letztere bemerkt, dafs grün „*was the colour that nearly all the fairy-folk of Britain and Ireland wear. It symbolizes, as many ancient mystical writings declare, eternal youth, and resurrection or re-birth, as in nature during the springtime, when all vegetation after its death-sleep of winter springs into new life.*"

dafs das Schlofs sich dreht, aus den Kämpfen, die der Held auf dem Schlosse zu bestehen hat, bevor er sein Ziel erreicht.

Ein gefährlicher Übergang ist bekanntlich ein stehendes Motiv in keltischen Sagen von Reisen in die andere Welt, ebenso finden sich in ihnen häufig die zu passierende gefährliche Brücke[1] und Gefahren anderer Art, die sich dem Helden beim Eindringen in die jenseitige Welt in den Weg stellen; dem sich drehenden Schlofs, das bekanntlich in den Artusromanen mehrfach begegnet, entspricht im *Imram Maelduin* eine Insel mit einem sich drehenden feurigen Wall;[2] das bekannte Motiv des Verweilens des seiner selbst und der Heimat vergessenden Helden im wonnereichen Feenlande stammt auch aus keltischer Sage.

Dagegen ist bei Chrétien die Erzählung ganz realistisch gehalten, und alle die erwähnten märchenhaften Elemente fehlen. Die Annahme, ein jüngerer Dichter habe die Episode aus Chrétien entlehnt und alle die fraglichen Elemente nachträglich eingeführt, würde allem widersprechen, was wir sonst über die Entwicklung der den bretonischen Romanen zugrunde liegenden Stoffe wissen und wird schwerlich Vertreter finden. Vielmehr ist die an zauberischen Motiven reiche Erzählung offenbar von Chrétien, oder möglicherweise schon seiner Quelle, rationalisiert und zwecks Einfügung in den *Ivain* abgeändert worden.

Freilich liegt die Geschichte auch in *K*, von der wir vermuten dürfen, dafs sie die französische Vorlage genau wiedergibt, schwerlich mehr in ihrer ursprünglichen Gestalt vor. Denn wenn wir hier auch im Unterschiede von *M* hören, der Zaum sichere der Schwester, die ihn in Händen hat, den Besitz des Reiches, so erfahren wir doch gar nichts Näheres, welche Bewandtnis es mit ihm hat, warum gerade einem Zaume diese geheimnisvolle Kraft zugeschrieben wird.[3] Sodann ist es unlogisch, dafs Amurfina den Gawein, den sie doch nur deshalb zu sich entboten hat, damit er sie gegen den Kämpen ihrer Schwester verteidige, wenn auch widerstrebend, davonziehen läfst, bevor der Angriff erfolgt ist; tat

[1] S. Orłowski S. 93, und die ausführlichen Literaturangaben bei Mifs L. A. Paton, *Studies* S. 85, Anm. 3.

[2] S. über das Motiv Orłowski S. 78; Miss Schoepperle, *Tristan and Isolt* II, 325, Anm. 2; Huet, *Romania* 40, 235 ff.

[3] Das Motiv des bedeutungsvollen Zaumes scheint keltischer Herkunft. Im *Imram Maelduin*, der Quelle der Brandansreise, stiehlt in der Episode von der weifsen Stadt einer von Maelduins Gefährten einen der Zäume, mit denen die Wände des Saales verziert sind. G. Schirmer, *Zur Brendanus-Legende*, Habil.-Schrift, Leipzig 1888, S. 47 merkt dazu unter Verweis auf O'Curry, *Manners and Customs* B. I, c. CCCLV an, dafs der Zaum im keltischen Haushalt eine grofse Rolle spielte: „Zäume waren wirklich in den Wohnungen der Iren aufgehängt und der Stoff, aus dem der Zaum gefertigt, zeigte den Rang seines Besitzers an. So hatte der ‚*Brughfer*‘ (d. h. richterlicher Beamter, der über landwirtschaftliche Vergehen zu urteilen hatte) einen Zaum von Bernstein; ein kleiner Grundbesitzer einen solchen von Silber und vier von Bernstein, der Anführer des Truppenkontingents einer Provinz einen silbernen und einen goldenen“. Es wird sich also in der zugrunde liegenden Erzählung wohl um einen Zaum aus kostbarem Stoff gehandelt haben.

sie es aber, so mufste sie sich vernünftigerweise nach einem neuen Verteidiger umsehen. Vielleicht ist anzunehmen, dafs Amurfina ihren Oheim Gansguoter, der dann Gawein die Aufgaben stellt, zu ihrer Verteidigung herbeigerufen hat, aber wenn sie diesen zur Hand hatte, wozu benötigte sie dann überhaupt Gawein? Man wird vermuten dürfen, dafs diese Unklarheiten und Widersprüche in der Urfassung der Geschichte nicht vorhanden waren, dieselbe also schon in dem von Heinrich benutzten französischen Gedicht entstellt war, doch würde es wohl, so lange nicht neues Material beigeschafft wird, ein vergebliches Bemühen sein, den Versuch zu machen, die Urfassung zu rekonstruieren.[1]

---

[1] Mit dem gegenseitigen Verhältnis der drei Texte befafst sich auch J. R. Hulbert in der schon oben S. 297, Anm. 1 angezogenen Abhandlung S. 443 ff., die erst nach Fertigstellung dieser Arbeit zu meiner Kenntnis gelangte. Hulbert bestreitet die Richtigkeit der von Orłowski vertretenen, oben gebilligten Auffassung, wonach die *Mule sanz Frain*, die *Krône* und *Chrétien* auf die gleiche Quelle zurückgingen und die Fassung der *Krône* die ursprünglichste wäre, ist vielmehr bemüht, als solche die von *M* zu erweisen, und hält es für wahrscheinlich, dafs die *Krône* aus Chrétien schöpfe. Seine Gründe erscheinen mir indes durchaus unzureichend.

Hulbert stellt fest, dafs die Erzählung in *M* zu einem guten Teil dem *fairy-mistress*-Typus entspreche, zu dem aber das Motiv des der jüngeren Schwester von der älteren geraubten Zaumes nicht stimmt; er vermutet deshalb, das Mädchen, das an Artus' Hof erscheint, sei ursprünglich nicht die Schwester, sondern die Dienerin der Schlofsherrin und der Zweck des Zaumes nur der gewesen, den Ritter der letzteren zuzuführen. Aber Hulbert beachtet nicht, dafs damit die ganze Geschichte unmöglich wird, denn die Schlofsherrin kann den Zügel doch nicht ihrer Dienerin entwendet haben, und die Dienerin kann doch nicht im Auftrag ihrer Herrin kommen, wenn es ihr darum zu tun ist, von dieser den Zaum wiederzugewinnen. Eliminieren wir aber den Zaum überhaupt, so fehlt offenbar der Geschichte gerade das, was für sie charakteristisch ist: die Wiedergewinnung des Zaumes. Vielmehr ist klar, dafs der Zaum von vorneherein ein wesentliches Element der Erzählung gebildet haben und es mit diesem eine besondere Bewandtnis gehabt haben mufs, über die uns die Geschichte in der vorliegenden Fassung keine Auskunft gibt. Letztere erhalten wir aber in der *Krône*, wo an den Besitz des Zaumes die Herrschaft über das Land geknüpft ist, und deshalb mufs diese Version die ursprüngliche sein, wenngleich auch hier die Dunkelheit bleibt, dafs wir nicht erfahren, warum dem Zaume die in Rede stehende Kraft innewohnt. Augenscheinlich liegt eine Verknüpfung einer *fairy-mistress story* mit der Erzählung von dem Erbschaftsstreite zweier Schwestern vor.

Die These sodann, dafs Chrétiens Version primitiver sei als die der *Krône* und die letztere aus ihm schöpfe, ist ganz unannehmbar; H. steht hier wohl unter dem Einflufs der unhaltbaren Anschauungen Foersters, welcher überall Chrétien an die Spitze stellen will. In Wirklichkeit läfst es sich auf Schritt und Tritt zeigen, dafs Chrétien vielfach das Ursprüngliche in arg entstellter, rationalisierter Form bietet. Seine Version von dem Erbschaftsstreit der beiden Schwestern läfst sich ohne Schwierigkeit zurückführen auf eine Erzählung, welche der in der *Krône* vorliegenden Fassung ähnelte und von ihm stark verkürzt und abgeändert wurde zwecks ihrer Einfügung in den *Ivain* und seiner überall zu beobachtenden rationalisierenden Tendenz zuliebe. Wenn gewisse Züge in der *Krône* weniger ursprünglich sind als in *M*, so beweist das nichts für die Unursprünglichkeit der von ihr gebotenen Fassung der Geschichte überhaupt, denn in der Quelle der französischen Vorlage, aus der Heinrich schöpfte, brauchen jene unursprünglichen Züge noch nicht

Übrigens scheint der Verfasser der von Heinrich benutzten französischen Verserzählung ein Dichter von ungewöhnlicher Begabung gewesen zu sein, worauf m. W. noch nicht aufmerksam gemacht wurde. Die sehr ausführliche Schilderung, V. 8079 ff., wie die Liebe zu Amurfina in Gaweins Herzen erwacht und Frau Minne beide dann allmählich ganz verstrickt, ist sehr schwungvoll und stellenweise von grofser poetischer Schönheit (so gleich zu Anfang der Vergleich von Gaweins Gedanken, die sich auf Amurfina richten, mit einem Jagdfalken, dem man den Vogel zeigt und den man dann emporwirft: so schwingen sich Gaweins Gedanken alle nach der schönen Maid). Mit geradezu bewundernswürdiger psychologischer Kunst wird dann V. 8936 ff. geschildert, wie beim Betrachten der goldenen Schüssel mit der Darstellung des Kampfes zwischen dem verstorbenen König und ihm in Gawein ganz allmählich, Schritt für Schritt, wieder das Bewufstsein seiner Persönlichkeit und die Erinnerung an sein früheres Leben aufdämmert. Diese Partie gehört ohne Frage zu dem besten, was wir an psychologischer Analyse in der erzählenden Literatur des Mittelalters besitzen.

Somit ist unsere Episode unzweifelhaft dem Ivainstoff von Haus aus fremd. Unter diesen Umständen spricht die Tatsache, dafs sie dem *Mb* fehlt, dafür, dafs sie erst von Chrétien eingefügt wurde, um die Geschichte in die Länge zu ziehen, also auch dafür, dafs das *Mb* eine ältere Fassung des *Ivain* repräsentiert; denn es müfste doch als ein gar zu wunderbarer Zufall bezeichnet werden, wenn gerade diese Episode, die urspünglich in der Erzählung nicht vorhanden war, dann nachträglich wieder von dem kymrischen Bearbeiter ausgeschieden worden sein sollte. Und damit ergibt sich dann ein neues Argument für die Unabhängigkeit des *Mb* von Chrétien, ein Argument, das freilich für sich allein immerhin eine wirklich stringente Beweiskraft noch nicht besitzt, da jene zweite Möglichkeit — dafs gerade eine von Haus aus fehlende Episode von einem Bearbeiter wieder beseitigt wurde — bei aller ihrer Unwahrscheinlichkeit doch nicht schlechthin als ausgeschlossen bezeichnet werden kann.

Dafür nun, dafs die Geschichte von dem Erbschaftsstreit der beiden Schwestern von dem französischen Dichter in der Tat nur zu dem Zwecke eingeschoben wurde, den Roman anzuschwellen, das Ende hinauszuschieben, spricht auch ihre mafslose Breite, sowie ein in dem Organismus der Erzählung völlig überflüssiger Zug,

---

vorhanden gewesen sein, sie können aus Heinrichs unmittelbarer Quelle stammen, möglicherweise auch von ihm selbst herrühren.

Daran, dafs Heinrich auch hier aus französischer Vorlage schöpft, kann, abgesehen von seinem ausdrücklichen Zeugnis, im Hinblick auf die französische Form der Namen und auf die in der Darstellung zu Tage tretende, spezifisch französisches Gepräge tragende psychologische Kunst durchaus kein Zweifel sein.

Ich halte also gegenüber Hulbert an der von Orlowski vertretenen Auffassung entschieden fest.

den sie enthält, der jedenfalls auch nur dazu dienen soll, die Episode in die Länge zu ziehen. Es ist nämlich durchaus nicht einzusehen, welchen andern Zweck als den ebengenannten es haben kann, daſs der Dichter die jüngere Schwester auf dem Schlosse, auf dem sie einkehrt, erkranken und die Suche nach Ivain durch ein anderes Fräulein fortsetzen läſst. Die Erzählung würde offenbar genau den gleichen Verlauf nehmen, wenn die Schwester selbst die *queste* zu Ende führte und sich mit Ivain zum *Chastel de Pesme Avanture* begeben würde. Aber die Geschichte wäre dann eben früher aus.

Im übrigen zeigt uns diese Episode wieder, wie Chrétien das Bestreben hat, die ihm unwahrscheinlich dünkenden, märchenhaften Elemente seiner Quellen nach Möglichkeit zu tilgen und der Darstellung ein modern-realistisches Gepräge zu verleihen.

Der Zweikampf zwischen Ivain und Gauvain.
Chr. V. 5991 ff.; Mabinogi, Loth II², 31.

Dieser wird im *Mb* auch erzählt, aber an ganz anderer Stelle, gelegentlich der Verteidigung der Quelle gegen Artus und die Ritter der Tafelrunde durch Ivain. Brown a. a. O. macht darauf aufmerksam, daſs bei Chrétien hier der Löwe auf einmal verschwindet: V. 5923 f. hören wir beim Eintreffen Ivains und der jüngeren Schwester an Artus' Hof, sie hätten den Löwen da zurückgelassen gehabt, wo sie zuletzt übernachteten. V. 6530 erscheint er dann wieder. Brown erblickt darin einen Beweis dafür, daſs die Version des *Mb* die ursprüngliche ist, indem hier der Zweikampf stattfindet, bevor der Löwe überhaupt in die Erzählung eingeführt ist.

Weiter: Die lang ausgesponnene Episode vom *Chastel de Pesme Avanture* findet sich als Anhang zum *Mb* in einer von der Chrétienschen ganz verschiedenen und teilweise wieder unzweifelhaft primitiveren Fassung.

Ihr Inhalt ist bei Chrétien V. 5107—5811 der folgende:

Ivain gelangt mit der jüngeren der beiden Töchter des Herrn vom Schwarzen Dorn gegen Abend zum „Schlosse vom Schlimmen Abenteuer", in das sie trotz der Warnungen der ihnen begegnenden Leute einreiten, um Herberge zu nehmen. Ivain findet hier vor dem Hauptsaale eine von einem Zaune spitzer Pfähle eingehegte Wiese, auf der etwa 300 Mädchen mit Seiden- und Goldfadenarbeit beschäftigt sind. Ihre Kleider sind zerrissen, sie selbst abgemagert von Hunger und Elend. Als sie Ivains ansichtig werden, fangen sie an zu weinen, stellen ihre Arbeit ein und wagen lange nicht, ihre Blicke vom Boden zu erheben. Er vernimmt nun von einem der Mädchen, daſs auf dem Schlosse zwei Teufelssöhne, „*fiz de deable*", hausen, Söhne eines irdischen Weibes und eines „Wassermanns",[1] *netun*. Vor längerer Zeit zog der König

[1] So wird *netun* gewiſs mit Recht gedeutet von E. Schneegans, *Zs. f. rom. Phil.* 24, 562.

der „Mädcheninsel“, *Isle as Puceles*, durch die Lande, um sich die Welt anzusehen. Er kam auch nach diesem Schlosse und mufste mit den beiden Burschen kämpfen. Er unterlag und erhielt seine Freiheit nur unter der Bedingung wieder, dafs er sich verpflichtete, jedes Jahr einen Tribut von 30 Mädchen zu senden. Dieser Vertrag soll so lange Gültigkeit besitzen, als die beiden „Teufel“ („*maufé*“) leben; an dem Tage, an dem sie besiegt werden, soll den Mädchen die Freiheit geschenkt werden.

Die Sprecherin schildert Ivain nun in beweglichen Worten ihr und ihrer Genossinnen trauriges Leben: sie erhalten kärgliche Nahrung, „wenig Brot am Morgen und noch weniger am Abend“, ihr Wochenverdienst beläuft sich auf 20 Sous, die für Nahrung und Kleidung nicht ausreichen; und dabei arbeiten sie nicht nur den ganzen Tag, sondern auch noch einen grofsen Teil der Nacht über:

> 5300 „Toz jorz serons povres et nues
> Et toz jorz fain et soif avrons.“

Schon manche Ritter haben den Kampf mit den Unholden aufgenommen, aber sie sind alle getötet worden.

Ivain wird nun von dem Schlofsherrn, seiner Gattin und ihrer noch nicht sechzehnjährigen Tochter, ihrem einzigen Kinde, aufs freundlichste empfangen und reichlich bewirtet. Als er am nächsten Morgen in aller Frühe aufbrechen will, erfährt er, dafs er erst gegen zwei grofse, starke Dienstmannen zu kämpfen habe; bleibt er Sieger, so soll ihm dafür die Hand der Tochter sowie das Schlofs und das ganze Land zufallen. Ivain ist bereit, sich dem Kampf zu unterziehen, die beiden *serjanz* erheben aber Einspruch gegen die Anwesenheit des Löwen, der nun in ein Zimmer eingeschlossen wird. Seine beiden Gegner setzen Ivain sehr zu, da kommt der Löwe ihm zu Hilfe, indem er sich unter der Mauer durchgräbt. Ivain erschlägt den einen Dienstmann, den anderen nimmt er gefangen. Er erbittet nun die Befreiung der Mädchen, die auch zugestanden wird. Die Hand der Tochter aber schlägt er aus, da er sie jetzt nicht annehmen könne noch dürfe, doch verspricht er, später zurückzukehren und die Tochter zu seiner Frau zu machen. Dann reitet er davon, begleitet von der ganzen Schar der befreiten Mädchen, die sich bald von ihm verabschieden.

Dieser Episode entspricht im *Mb* die vom *Noir Oppresseur*, Loth II[2], 43, die sich aber, wie der Zweikampf zwischen Ivain und Gauvain, hier nicht an gleicher Stelle wie im *Ivain* findet, sondern einen Anhang bildet: sie wird erzählt, nachdem die Aussöhnung zwischen Ivain und seiner Gattin schon vollzogen ist:

„*Alors il prit le chemin de la cour du Du Traws* (*le Noir Oppresseur*). *et il se battit avec lui. Le lion ne quitta pas Owein avant qu'il ne l'eût vaincu*“.

Auf dem Schlosse angekommen, verfügt Owein sich sofort nach dem Saale. Hier findet er 24 schöne Frauen, die so arm sind, dafs sie nicht 24 Sous in Händen haben. Nach dem Grunde ihrer Traurigkeit befragt, erklären sie, sie seien Grafentöchter und alle hierher gekommen „in Begleitung

des Mannes, den sie am meisten liebten". Sie wurden höflich und respektvoll aufgenommen, dann aber betrunken gemacht, und nun tötete der Dämon, dem das Schloſs gehört, ihre Gatten, ihnen aber nahm er alles, ihre Pferde, ihre Kleider, ihr Gold und Silber. Die Leichen ihrer Ehemänner, desgleichen viele andere, seien hier. Owein verläſst dann den Saal und trifft sofort auf den *Noir Oppresseur*, der ihm sehr höflich entgegenkommt; Owein aber fordert ihn zum Kampfe heraus, beide stürzen aufeinander los, Owein besiegt ihn (nach der oben zitierten Bemerkung: „*le lion ne quitta pas Owein*", jedenfalls mit dessen Hilfe) und bindet ihm die Hände auf den Rücken. Der *Noir Oppresseur* — der erklärt, es sei prophezeit worden, daſs Owein ihn einst besiegen werde — bittet nun um Gnade und verspricht, falls sie ihm gewährt werde, solle sein Haus zeit seines Lebens ein Hospiz für jedermann, für Schwache und Starke werden. Owein schenkt ihm das Leben. Am nächsten Tage führt er die gefangenen Frauen mit all ihrer Habe davon und begibt sich mit ihnen an den Hof des Artus.

„*Si Arthur s'était montré joyeux vis-à-vis de lui auparavant, après sa première disparition, il le fut encore plus cette fois. Parmi les femmes, celles qui voulurent rester à la cour en eurent toute liberté, les autres purent s'en aller. Owein resta, à partir de là, à la cour d'Arthur, comme* Penteulu, *très aimé d'Arthur, jusqu'à ce qu'il retourna vers ses vassaux, c'est-à-dire les trois cents épées de la tribu de Kynvarch et la troupe des corbeaux. Partout où il allait avec eux, il était vainqueur.*

Cette histoire s'appelle l'histoire de la Dame de la Fontaine".

Diese Erzählung von dem *Noir Oppresseur* macht ganz den Eindruck, als ob sie dem *Mb* erst nachträglich angehängt worden wäre: sie steht mit der Geschichte von der Dame von der Quelle in gar keinem organischen Zusammenhang, und von Oweins Dienstmannen, den dreihundert Schwertern des Stammes von Kynvarch, und seinen dreihundert Raben ist bis dahin im *Mb* nirgends die Rede gewesen. Beide Motive gehören der kymrischen Artussage an.[1] In ihr ist Owein ein Enkel des Kynvarch, seine dreihundert Raben werden bei den wälschen Barden öfter erwähnt, schon im 12. Jh., sie spielen auch eine Rolle in dem vor 1159 anzusetzenden[2] Mabinogi „*Der Traum des Ronabwy*",[3] wo sie die Dienstmannen Arthurs und die Söhne der Vornehmen der Insel Britannien zerfleischen.[4] Da die Geschichte vom *Noir Oppresseur* in etwas abweichender Form sich auch an andere Artushelden angeknüpft findet, wie wir sehen werden, so ist anzunehmen, daſs sie ursprünglich, jedenfalls in ausführlicherer Fassung, selbständig existierte, sei es, daſs sie von Haus aus an Oweins Namen geknüpft war, oder daſs sie erst nachträglich auf ihn übertragen wurde; der Verfasser des *Mb* lernte sie, mit Owein als Helden, kennen und hängte sie der Erzählung von der Dame von der Quelle an, indem er Owein

---

[1] S. Loth II², 45, Anm. 1 und I², 370, Anm. 1.
[2] Loth I², 29.
[3] Ib. S. 47 ff.
[4] Ib. S. 371.

den Hof des Artus ein zweites Mal verlassen liefs, während die Geschichte ursprünglich, wie es scheint, mit einer Trennung des Helden von seinen Vasallen begann.

Dafs die Erzählung nun trotz aller Abweichung im Detail doch im Kern identisch ist mit der breit ausgemalten Episode von den dreihundert Jungfrauen bei Chrétien, kann nicht zweifelhaft sein, denn wir haben hier wie dort folgende ähnliche oder übereinstimmende Züge:

1. Dem dämonischen Wesen, *démon*, das die Frauen in seiner Gewalt hat, entsprechen die beiden dämonischen Wesen, *fiz de deable*, im *Ivain*.

Wir haben ferner hier wie dort:

2. eine gröfsere Anzahl gefangener Frauen bzw. Jungfrauen,
3. die sich in einem Zustande tiefster Armut
4. und in tiefster Traurigkeit befinden
5. und Owein-Ivain selbst ihr Leid klagen;
6. hier wie dort hören wir, dafs sich Owein-Ivain sofort nach seiner Ankunft nach dem Saale des Schlosses begeben (vor dem Saale findet Ivain die Wiese, auf der die Mädchen konzentriert sind) und die Klagen der Gefangenen entgegengenommen habe.
7. Hier wie dort wird der Dämon — werden die Dämonen — von Owein-Ivain besiegt,
8. der dann mit den Befreiten davonzieht und sich — im *Mb* mit den Frauen zusammen, im *Ivain* mit dem ihn begleitenden Fräulein allein — an Artus' Hof begibt.

Diese Episode findet sich nun in einer Fassung, welche der des *Mb* sehr nahe steht, wieder in Thomas Malorys 1469 oder 1470 verfafster *Morte Darthur*,[1] Buch VII, dem unzweifelhaft ein

---

[1] Ed. H. O. Sommer, *Le Morte Darthur* I, London 1889, S. 265. Der Herausgeber bemerkt Bd. III in den *Studies on the sources*, 1891, S. 8f., das ganze siebente Buch trage den Charakter einer Volkserzählung und unterscheide sich im Gang der Handlung von dem gewöhnlichen Verlauf arthurischer Abenteuer. Er bezweifelt die ursprüngliche Zugehörigkeit zum Artuszyklus, dem die Erzählung vielleicht erst durch Malory oder seinen Vorgänger eingefügt sei. Er meint, diese Vermutung werde bestätigt durch die Tatsache, dafs keiner der von ihm gelesenen Romane, die in Malorys Werk vorliegen, auch nur die leiseste Anspielung aufweise auf Gareths Taten auf seinem Wege zum Schlosse der Dame *Lyonesse*, auf diese selbst, auf ihre Schwester *Lynet*, ihren Bruder *Gryngamur* oder die fünf Brüder, die Gareth besiegt und an Artus' Hof sendet. — Ich kann indes nicht finden, dafs die Geschichte sich von den Artusromanen irgend wesentlich unterscheidet; schon der Anfang, wo Lynet im Auftrag ihrer Herrin an Artus' Hof erscheint und die Ritter einlädt, dieser beizustehen, ist doch ganz der typische mancher Artusromane. S. weitere Beispiele des Motives bei Brown, *The Knight of the Lion* S. 677, Anm. 1. *Lynet* ist = *Lunete* im *Ivain*, *Gryngamur* natürlich = *Guingamor*, dem Held eines bekannten Lai. — G. Paris urteilt über Malorys Arbeitsweise *Romania* 12, 498: „... *il est extrêmement probable que Malory s'est borné tout le temps à traduire, en abrégeant toujours et en modifiant ça et là son original ou ses originaux.*"

verlorener französischer Artusroman zugrunde liegt: der Held ist *Gareth von Orkney* mit dem Beinamen *Beaumains*:

Gareth kommt zu dem Schlosse des „Dunklen Ritters ohne Mitleid", „des gefährlichsten jetzt lebenden Ritters", der 30 verwitwete Damen gefangen hält. Als der Ritter gegen Gareth ansprengt, bohrt ihm dieser die Lanze in die Brust und wirft ihn tot vom Pferde. Die Frauen bewirten Gareth, so gut es geht, aber sie können ihm nicht viel bieten, denn sie sind arm. Als er früh zur Messe geht, sieht er sie alle laut jammernd auf verschiedenen Gräbern knien oder liegen und er wird inne, dafs es die Gräber ihrer getöteten Gatten sind. Bevor er davonreitet, nimmt er den Frauen das Versprechen ab, dafs sie sich zum nächsten Pfingstfest an Artus' Hof begeben und melden werden, dafs es Gareth sei, der sie sende.

Es kann nun als so gut wie gewifs gelten, dafs die vom *Mb* und von Malory gebotene Fassung der Episode ursprünglicher ist als die Chrétiensche, da dieselbe sich ähnlich in Hartmanns, hier aus verlorener Quelle schöpfendem *Erec* V. 8187—8357 nnd in Chrétiens *Perceval*, ed. Potvin V. 3925 ff., findet,[1] wo es sich ebenfalls um trauernde, in Gefangenschaft befindliche Witwen, nicht um Jungfrauen, die als Tribut ausgeliefert worden sind, handelt, und da der ursprüngliche, mythische Charakter der Geschichte in ihr deutlicher hervortritt als bei Chrétien; denn das Schlofs, in dem die Frauen weilen, ist eigentlich das keltische Totenreich, wegen dessen ich verweise auf G. Paris, *Romania* 12 (1883), 510 ff.

Es ist abermals ganz deutlich, dafs die Geschichte bei Chr. modernisiert ist: wir erhalten eine sehr anschauliche und rührende Schilderung des in einer mittelalterlichen Seidenwarenfabrik herrschenden Elends. Die Tributforderung gemahnt an die Morholtsage im Tristanroman[2] und an deren antike Quelle, die Theseus-Minotaurussage, in der die Athener alle neun Jahre einen Tribut von sieben Knaben und sieben Mädchen nach Kreta senden[3]; da

---

[1] Ich verweise auf die Fortsetzung meiner Artikelserie „*Weiteres zur Mabinogionfrage*" in Behrens' *Zeitschrift*.

[2] Ehrismann, *Beitr. z. Gesch. d. deutsch. Spr.* 30, 17 macht darauf aufmerksam, dafs sich das Motiv vom Menschentribut auch in einer Episode des *Tochmarc Emere* findet, s. Zimmer, *Zs. f. d. Alt.* 32, 240: „Cuchulinn trifft ein klagendes Mädchen, das als Tribut den Fomore, das sind Riesen, gegeben werden soll. Er befreit die Jungfrau, indem er die drei Fomore, die sie in ihre Burg abholen wollen, tötet". Er findet diese „speziell irische Abart des Motivs" wieder im Abenteuer von Brandigan im *Erec* und vom *Schastel Merveil* im Parzival, indessen ist in den beiden letzteren Fällen von einem Tribut nicht die Rede.

[3] Dafs die Morholtsage mit dem in ihr enthaltenen Motiv des Menschentributs — Tribut von Knaben und Mädchen — einen Reflex der antiken Minotaurussage darstellt, in der das gleiche Motiv begegnet, kann in Anbetracht des Umstandes, dafs das Motiv des schwarzen und weifsen Segels in der Tristansage, wie schon G. Paris feststellte, und wie Bédier, *Le Roman de Tristan* II, 137 ff., mit ihm annimmt, sicher aus der Theseussage stammt, kaum in Zweifel gezogen werden. Trotzdem will Bédier einen solchen Zusammenhang nicht wahr haben. Er äufsert sich darüber folgendermafsen:

aber die beiden „Teufelssöhne" als Bastarde eines sterblichen Weibes und eines dämonischen Wesens, eines *netun*, bezeichnet werden, was daran erinnert, dafs der Minotaurus der Bastard eines

---

„... l'assimilation du Morholt au Minotaure se fonde principalement sur l'assertion que la première syllabe du nom de Morholt est le mot celtique mor „mer". Mais c'est le nom entier qu'il faudrait expliquer: l'origine en est, à vrai dire, inconnue. Si le Morholt a été, dans une existence antérieure, un monstre de mer, anthropomorphisé plus tard sous les traits d'un viking, nous ne pouvons rien dire contre une telle hypothèse, ni pour elle. Il n'existe pour nous que comme l'oncle d'Iseut: il est un homme. Mais, nous dit-on, il exigeait un tribut de vierges et de jeunes garçons, comme le Minotaure: oui, mais comme bien d'autres héros de contes de fées, tous étrangers à la légende de Thésée".

Ich habe hiergegen schon in der Abhandlung: „*Die Tristansage und das persische Epos von Wîs und Râmîn*", *Roman. Forschungen* XXIX, 362, eingewandt: „... das erstere Bedenken [dafs Morholt ein Mensch ist] ist offenbar ohne Gewicht, und was den zweiten Punkt betrifft, so müfste man doch fordern, dafs Bédier uns zunächst die betreffenden Märchen oder Sagen namhaft machte und nachwiese, dafs sie unzweifelhaft weder von der Theseussage noch von der Tristansage, die sich beide einer ganz aufserordentlichen Verbreitung erfreut haben, beeinflufst sind". Dafs die Annahme des Zusammenhanges der beiden Sagen hauptsächlich beruht auf der Ableitung des Namens Morholt von kelt. *mor*, ist nicht richtig: das Wesentliche ist die nahe inhaltliche Übereinstimmung.

Seitdem hat Miss G. Schoepperle, *Tristan and Isolt*, 1913, S. 326 ff., sich eingehender mit der Morholtepisode und dem Motiv des Menschentributes befafst. Sie erwähnt aber die Ansicht, wonach die Morholtsage von der Theseussage abhängig ist, wohl unter dem Einflufs Bédiers, überhaupt nicht, sondern begnügt sich, die letztere unter den Sagen vom Menschentribut, die sie anführt, zu registrieren (S. 330). Sie begeht hier den gleichen Fehler, dessen auch wissenschaftlich ernst zu nehmende Folkloristen sich immer wieder schuldig machen, indem sie unmethodisch Sagen und Märchen der verschiedensten Zeiten, solche allerältesten und solche jüngsten Datums, gleichwertig nebeneinander stellen, während doch das chronologische Moment für die Entscheidung der Frage nach dem Abhängigkeitsverhältnis der Erzählungsstoffe, wenn auch keineswegs entscheidend, so doch immerhin von sehr wesentlicher Bedeutung ist. Mifs Schoepperle meint, Traditionen, in denen der Menschentribut eine Rolle spielt, fänden sich allgemein in „*primitive societies*", und begnügt sich, in dem Morholttribut zu erkennen „*the survival of a tradition of considerable antiquity*". Aber es handelt sich in unserem Falle nicht um das allgemeine Motiv des Menschentributes, sondern um die spezielle Form, in der es in der Tristansage und in der Theseussage auftritt: ein Tribut von Knaben und Mädchen, der dem König einer Insel zu leisten ist — Irland, Kreta —, und dem ein Ende gemacht wird durch Besiegung eines Wesens von ungeheurer Stärke — Morholt, Minotaurus — durch einen einzelnen Helden. Dieser besonderen Fassung kommt nun die der altirischen Erzählung „*The second battle of Moytura*", die nach Arbois de Jubainville noch ins 10. Jh. zu setzen ist, ziemlich nahe. Aber da nicht nur die Tristansage, sondern die irische Sage überhaupt unzweifelhaft bereits durch die antike Sage beeinflufst ist, besteht natürlich die Möglichkeit, dafs auch jene irische Sage den Einflufs der Theseussage erfahren hat.

Auch für das Motiv des schwarzen und weifsen Segels scheint Miss Schoepperle S. 438 eine Abhängigkeit von der Theseussage nicht wahrhaben zu wollen; sie bemerkt: „*Stories of the signal of a sail would naturally be found in all countries bordering on the sea. The device is simple enough, and the idea of making one color denote good news and the other bad, is not far to seek*". Aber es handelt sich auch hier wieder nicht nur um das allgemeine Motiv: „Segel als Signal", sondern um seine spezielle Fassung: „schwarzes und

Weibes und eines von Poseidon = Neptun gesandten Stieres ist, wohingegen von einer solchen Abstammung des Morholt nichts verlautet, so wird man eben die Theseussage selbst als — freilich wohl nur mittelbares — Vorbild betrachten dürfen. Das Motiv wird von Chrétien selbst eingeführt sein.

Ist also die Version des *Mb* hier ursprünglicher als die Chrétiens, dann kann die erstere nicht auf der letzteren beruhen, und wir haben hier abermals ein Indizium, dafs das *Mb* nicht eine Bearbeitung des *Ivain* darstellt. Es wäre auch absolut nicht einzusehen, wie aus der Chrétienschen Fassung der Episode die des *Mb* geworden sein sollte, — wie der Kymre dazu gekommen sein sollte, die ganze Erzählung von den beiden Schwestern, die Tributforderung, das Motiv der Seidenwarenfabrik auszuscheiden, wohingegen es durchaus den Gepflogenheiten Chrétiens entspricht, anschauliche, realistische Szenen aus dem Leben der Gegenwart in seine Darstellung zu verflechten.

Nun findet sich die Erzählung, wie wir sahen, im *Mb* als Anhängsel an die Geschichte von Owein und der Dame von der Quelle, im *Ivain* hingegen ist sie dem Organismus der Geschichte von Ivain und Laudine eingefügt, und zwar geht sie hier der Episode vom Zweikampf zwischen Ivain und seinem Freunde Gauvain voraus. Eben diese Stellung scheint sie nun bereits in einer älteren Fassung des *Ivain* eingenommen zu haben; dafür spricht ihr Auftreten im VII. Buche von Malorys *Morte Darthur*. Dieses bietet nämlich, wie schon Brown gezeigt hat, aufser der eben behandelten Episode noch andere Übereinstimmungen mit dem *Ivain* und dem *Mb*, es lassen sich ferner in ihm eine Anzahl Züge nachweisen, die zwar nicht im *Ivain*, wohl aber in irischen *Other-world stories* vom Typus des *Serglige Conculaind* begegnen, deren eine von Brown als Quelle des *Ivain* erwiesen wurde, und zu den von ihm festgestellten Übereinstimmungen zwischen dem VII. Buche und dem *Ivain* kommen noch weitere hinzu.

---

weifses Segel, das erstere als Zeichen schlimmer, das letztere als Zeichen guter Botschaft, das schwarze Segel wird fälschlich an Stelle des weifsen gehifst, oder es wird fälschlich behauptet (Tristansage), das schwarze Segel sei gehifst, und dadurch wird der tragische Tod einer der Hauptpersonen der Erzählung — des Vaters des Helden, des Helden, — herbeigeführt". Diese Motive sind so eigenartig, dafs ihr wiederholtes gemeinsames Auftreten in zwei voneinander unabhängigen Erzählungen als so gut wie ausgeschlossen betrachtet werden darf. Es kann deshalb an der Herübernahme des Motivs aus der Theseussage in die Tristansage nicht gezweifelt werden, und die Herübernahme ist auch umso verständlicher, als die Geschichte in dem im Mittelalter aufserordentlich viel gelesenen Kommentar des Servius zur *Aeneis* steht, den auch Bédier als die Quelle des Dichters betrachtet. Die von Miss Sch. mitgeteilte Erzählung der Finnsage stimmt zur Theseus-Tristansage nur darin, dafs durch absichtliche Hissung eines anderen Segels, als verabredet war, falsche Botschaft gemeldet wird, sie würde deshalb die Möglichkeit unabhängiger Entstehung des Motives in der Theseussage und der Tristansage auch dann nicht beweisen können, wenn sich zeigen liefse, dafs jene Erzählung der Finnsage selbst von beiden unabhängig ist, was im Hinblick auf ihre jüngere Überlieferung nicht angeht; in Wirklichkeit wird sie unter dem Einflufs der einen oder der anderen stehen.

Es empfiehlt sich zunächst, den Inhalt des Buches,[1] das, wie bereits bemerkt, augenscheinlich einen verlorenen französischen Artusroman wiedergibt, in möglichster Kürze zu resümieren:

An Artus' Hof zu *Kynke Kenadonne* erscheint beim Pfingstfest ein junger Mann, der den König bittet, ihm drei Gaben zu gewähren: die erste wolle er gleich erbitten, die beiden anderen erst übers Jahr. Artus ist bereit, seinen Wunsch zu erfüllen. Die erste Bitte des Fremden ist, dafs er zwölf Monate lang ausreichend Speise und Trank erhalte, was genehmigt wird. Nun nach seinem Namen befragt, weigert er sich, ihn zu nennen. Wie wir später erfahren, ist es *Gareth* von *Orkeney*, der Sohn des Königs *Lot* und der *Morgawse* (= *Morgue*), Artus' Schwester, der jüngste Bruder von *Gawayn*, *Agravayne* und *Gaheryes*.[2] Der Seneschall *Kay*, dem er übergeben wird, legt ihm wegen seiner schönen Hände den Namen *Beaumayns* bei und bringt ihn in die Küche, wo er mit den Küchenjungen zusammen lebt.

Beim nächsten Pfingstfeste zu *Carlyon* stellt sich ein Fräulein namens *Lynet* ein, welches Beistand erbittet für seine Herrin, die von dem Roten Ritter von den Roten Landen belagert wird; dieser hat, wie wir hören, die Stärke von sieben Männern. Sie weigert sich, den Namen ihrer Herrin zu nennen, — wie wir später erfahren, ist es die Dame *Lyonesse*, die auf der Insel *Avylyone* lebt, die Schwester Lynets und des *Sir Gringamore*.

Gareth bringt nun seine beiden anderen Wünsche vor: dafs er das Abenteuer bestehen dürfe, und dafs Lancelot beauftragt werde, ihn zum Ritter zu schlagen. Beides wird genehmigt. Indes Lynet will von dem „Küchenjungen" (*kitchen page*) nichts wissen und reitet davon. Gareth, dem ein Zwerg inzwischen Pferd und Rüstung gebracht hat, folgt ihr in Begleitung des Zwerges trotzdem, aber ohne Speer und Schild; beides gewinnt er von Kay, der ihm nachgeritten ist, ihn zum Kampfe herausfordert und von ihm mit dem Schwerte besiegt wird; der Zwerg besteigt Kays Rofs. Lancelot, der ihm gleichfalls gefolgt ist, mifst sich mit ihm in unentschiedenem Kampfe und schlägt ihn dann zum Ritter. Gareth reitet mit dem Fräulein weiter, obgleich dieses ihn fortgesetzt von sich weist und verhöhnt. Er zeichnet sich nun in einer Reihe von Kämpfen glänzend aus, u. a. besiegt er, nachdem er einen grofsen Flufs überschritten und die beiden die Furt bewachenden Ritter getötet hat, nacheinander vier Brüder, den Schwarzen Ritter, den er gleichfalls tötet und dessen Rüstung er anlegt, den Grünen, den Roten und den Blauen Ritter: ihre Namen sind, wie wieder erst später mitgeteilt wird, *Sir Percard*, *Sir Pertilope*, *Sir Perymonyes* und *Sir Persant*. Nach seinem Kampf mit dem Roten Ritter wird Lynet von Bewunderung für ihn erfafst: die ritterliche Gelassenheit, mit der er die ihm von ihr angetane schändliche Behandlung duldete, beweise ihr, dafs er aus edlem Blut stammen müsse. Gareth erwidert, ihr

---

[1] Ed. H. O. Sommer I, 213 ff.

[2] In Chrétiens *Perceval le Gallois*, ed. Potvin III, V. 9508 ff. antwortet Gauwain auf die Frage nach den Kindern des Königs Lot:

> „Dame, Gauwains est li ainnés,
> Et li secons est Agrevains,
> Li orguelleus as dures mains;
> Galeréïs et Gariès (Var. Gaheriés et Garaés)
> Ont nom li autre dui après."

Hohn sei ihm nur ein immer neuer Anspom gewesen, er teilt ihr ferner mit, er habe mit seinem Aufenthalt bei Artus nur den Zweck verfolgt, seine Freunde zu prüfen und zu versuchen, wie das später noch bekannt werden solle.

Vor der am Meere gelegenen Burg der Dame Lyonesse angelangt, sehen sie an hohen Bäumen die Leichname von an die 40 Rittern hängen, welche der Rote Ritter von den Roten Landen — sein Name ist, wie wiederum erst später mitgeteilt wird, *Sir Ironside* — besiegt und aufgeknüpft hat. Gareth bläst in ein riesiges, elfenbeinernes Horn, das an einer Sykomore hängt, und fordert so den Roten Ritter zum Kampfe heraus, dessen Stärke täglich bis zum Mittag wächst. Der Ritter wird besiegt und erzählt nun Gareth den Grund des hier geübten Brauches: er hat einst eine Dame geliebt, deren Bruder erschlagen wurde, entweder von Lancelot oder von Gawayn. Die Dame hat nun den Roten Ritter gebeten, so lange Schwertesamt zu üben, bis er mit einem von diesen beiden zusammengetroffen sei; alle, die er besiege, solle er eines schmählichen Todes sterben lassen. Auf Verlangen Gareths huldigt er nun samt seinen Grafen und Baronen der Dame Lyonesse und begibt sich dann an Artus' Hof, um Lancelot und Gawayn um Verzeihung zu bitten.

Lyonesse erklärt Gareth, sie liebe ihn, aber sie könne nicht die Seine werden, bevor er zu den besten Rittern gezählt werde: er solle zunächst noch zwölf Monate lang ritterliche Taten vollbringen, sie werde ihm inzwischen unverbrüchlich die Treue bewahren.

Gareth reitet nun von dannen. Während er nachts im Freien schläft, raubt ihm Gringamore, der eine schwarze Rüstung trägt, auf Bitte seiner Schwester, die Gareths Namen zu erfahren wünscht, seinen Zwerg und führt diesen mit sich auf seine Burg, nach der inzwischen auch Lyonesse mit Lynet übergesiedelt ist. Der Zwerg gewährt Aufklärung über Gareths Namen und Geschlecht. Dieser reitet hinter Gringamore her, erreicht die Burg und fordert drohend seinen Zwerg zurück. Gringamore sagt ihm zu, daſs er ihn bekommen solle, fordert ihn aber auf Wunsch seiner Schwester zum Verweilen auf. Gringamore leistet der Einladung Folge und verliebt sich nun in die Dame, deren Identität mit Lyonesse er nicht erkennt. Lyonesse nimmt seine Werbung an und gibt sich ihm als Herrin der Burg der Gefahren zu erkennen. Abends legt Gareth sich in der Halle des Schlosses zur Ruhe nieder, Lyonesse sucht ihn hier ihrem Versprechen gemäſs gegen Mitternacht auf. Um nun ihre Schwester zu verhindern, daſs sie sich Gareth schon ergebe, läſst Lynet ihn von einem mit langer Streitaxt bewaffneten Ritter, um den viele Fackeln sind, angreifen, Gareth überwindet den Ritter im Kampfe und schlägt ihm das Haupt ab, Lynet aber, die herbei eilt, fügt vermittelst einer Salbe den Kopf wieder an den Rumpf und macht so den Toten wieder lebendig. In der zehnten darauffolgenden Nacht aber wiederholt sich der gleiche Vorgang, Gareth spaltet nun das abgeschlagene Haupt des Ritters in hundert Stücke und wirft diese in den Schloſsgraben. Lynet aber sucht die Stücke wieder zusammen, salbt sie, fügt sie aneinander und gibt so dem Ritter abermals das Leben wieder, auch heilt sie Gareths Wunden.

Alle Ritter, die Gareth besiegt hat, erscheinen mit ihren Mannen bei Artus, geben sich in seine Gewalt und verkünden den Ruhm ihres Besiegers.

Ebenda stellt sich Gareths Mutter, die Königin von Orkeney, ein, die Artus Vorwürfe macht wegen der Behandlung, die man ihrem Sohne habe

angedeihen lassen, und sich nach seinem Verbleib erkundigt. Um Gareths Aufenthalt zu erfahren, läfst Artus Lyonesse zu sich entbieten. Diese erklärt, Gareths Anweisung folgend, sie wisse nicht, wo er sei, wolle aber ein Turnier ausschreiben, dessen Preis ihre Hand sein solle und zu dem Gareth sich ganz gewifs einstellen werde; dann kehrt sie nach dem Schlosse auf der Insel Avylyone zurück.

Das Turnier findet statt bei der Burg der Gefahren. Da Gareth den Seinigen erklärt, dafs er nicht erkannt werden wolle, schenkt Lyonesse ihm einen Ring, der den Träger vor Blutverlust schützt und ihn aufserdem befähigt, stetig seine Farbe zu wechseln. Er zeichnet sich nun beim Turnier vor allen aus, da er aber bei jedem Waffengang eine andere Farbe zeigt, bleibt er unerkannt. Um Wasser zu trinken, reitet er einmal hinaus und übergibt inzwischen seinen Ring, da er fürchtet, ihn zu verlieren, seinem Zwerge und vergifst dann, ihn sich zurückgeben zu lassen. So erscheint er nun in gleicher Farbe wieder, Artus schickt Herolde aus, die spähen sollen, wer er ist, einer derselben liest auf seinem Helm seinen Namen und gibt ihn nun öffentlich bekannt. Da läfst Gareth sich von dem Zwerg den Ring wiedergeben und sofort ist er wieder verschwunden. Er reitet in den Wald und sendet nun, den Spähern entronnen, den Ring der Dame durch den Zwerg zurück. Er besteht hier noch einige weitere Abenteuer, so befreit er jene 30 Witwen, die von dem „Dunklen Ritter ohne Mitleid“ gefangen gehalten werden. Zuletzt begegnet er zufällig seinem Bruder Gawayn, beide fechten, ohne sich zu kennen, einen Zweikampf aus, der durch die hinzukommende Lynet, „die manche das Fräulein *Savage* nennen“, getrennt wird; erst von ihr erfahren beide den Namen des Gegners. Die Brüder umarmen sich und jeder gibt dem andern den Ruhm des Sieges. Artus, der in der Nähe weilt, wird durch Lynet herbeigerufen, Gareths Mutter findet sich ein, die Wunden der beiden Brüder werden durch Lynet geheilt, die dann auch noch Lyonesse herbeiruft. Artus verbindet die beiden Liebenden, bald darauf wird die Hochzeit gefeiert, alle von Gareth besiegten Ritter huldigen ihm, Gaheryes heiratet Lynet.

Der Anfang des *Gareth* erweist sich als nah verwandt mit dem innerhalb der Jahre 1203—1209 entstandenen mhd. *Wigalois* des Wirnt von Gravenberg,[1] der einen verlorenen französischen Artusroman repräsentiert, welcher seinerseits, wie Saran[2] in überaus scharfsinniger Weise gezeigt hat, teils aus der Quelle des *Biaus Desconnëus*, teils aus der des *Chevalier du Papegau* geschöpft ist:

Wigalois, ein Sohn Gawains, begibt sich an den Hof des Artus und wird beim Pfingstfeste zum Ritter geschlagen. Bald darauf, zur Zeit der Sonnenwende, erscheint in Begleitung eines Zwerges ein Fräulein, welches im Auftrag ihrer Herrin um Beistand bittet. Wigalois wünscht, das Abenteuer zu bestehen, und Artus erteilt seine Genehmigung. Aber das Fräulein will von Wigalois nichts wissen, weil sie fürchtet, er sei noch zu jung und noch nicht stark genug; sie hätte gewünscht, Gawain mitzunehmen, und ist über-

---

[1] Hgg. von Franz Pfeiffer, Leipzig 1847.
[2] Paul u. Braunes *Beitr.* 21 (1896), 253 ff.

zeugt, dafs ohne Wigalois' Vordringlichkeit dieser sich auch gemeldet hätte. Sie reitet deshalb zornig davon:

1816 si vorhte, dazs ir arbeit
verlüre von sîner kintheit.

Trotzdem reitet Wigalois hinter ihr her, V. 1884 ff., was sie veranlafst, ein beschleunigtes Tempo anzuschlagen, um ihm zu entgehen:

Der mägde îlt er balde nâch.
vor zorne was ir alsô gâch
daz si sîn niht wolde bîten.
deste balder muoser rîten.

Nur widerwillig erlaubt sie ihm, sie zu begleiten, und auch als er zwei Kämpfe siegreich bestanden hat, fährt sie fort, ihm zu zürnen:

2186 der was von im harte gâch:
wande ez was ir vil leit
daz er iender mit ir reit.
swaz er manheit begie
die enwolde si geprîsen nie:
ez duhte si allez kleine
wider die aleine
diu im ze tuone geschach.

Ebenso wieder V. 2445 ff.[1]

Erst als sie vor *Corentin* ankommen, wo er das Hauptabenteuer bestehen soll, versichert sie ihn wegen seiner Tapferkeit ihrer Hochachtung und ihres Vertrauens: nie habe ihr ein Ritter besser gefallen, V. 3612 ff.

Das Motiv ist offenbar im Kern das gleiche wie im *Gareth*, auch besteht hier wie dort die Reisegesellschaft aus dem jungen Ritter, dem Fräulein und einem Zwerg, nur ist es im *Wigalois* der Zwerg des Fräuleins, im *Gareth* der des Ritters. Im übrigen sind freilich die einzelnen Abenteuer, die der junge Ritter auf der gemeinsamen Fahrt besteht, verschieden, und nach der Ankunft in Corentin hört die Übereinstimmung ganz auf.

Das Motiv stammt wohl in beiden Romanen aus der gleichen Quelle. Die Form, wie es im *Wigalois* auftritt, wird die ältere sein, denn der Zug, dafs der junge Held eine Zeitlang als Küchenjunge lebt, begegnet bekanntlich auch in der Haveloksage und ist im *Gareth* ungenügend begründet: *Gareth* sagt, er habe auf diese Weise seine Freunde prüfen wollen, es ist aber nicht ersichtlich, wie er das bewerkstelligt haben soll, und die weitere Aufklärung, die er verspricht, wird nicht gegeben.

---

[1] Ehrismann, Paul u. Braunes *Beitr.* 30, 30 f. verweist wegen des dem *Wigalois* mit dem *Chevalier du Papegau* gemeinsamen Motivs des unfreundlichen Verhaltens der Botin gegen den Helden, welches also im *Gareth* wieder begegnet, auf das *Serglige Conculaind*, wo die Botin Fands, Liban, ärgerlich darüber ist, „dafs zuerst nur Loeg, der Wagenlenker Cuchulinns, an seines Herren Statt ihr ins Land der Side folgt", und wo nun eine gereizte Unterhaltung zwischen beiden entsteht.

Mit dem *Ivain* hat nun der *Gareth* nach Brown[1] folgende Züge gemein:

1. Namen und Charakter der Lunete.

2. Beinamen und Charakter des „Roten Ritters" — *Sir Ironside*, der „Rote Ritter von den Roten Landen": Esclados *li Ros* —, den der Held überwinden muſs, um zur Schloſsherrin zu gelangen. Nur ist der Ritter im *Gareth* der Feind der Dame, im *Ivain* ihr Gatte.

Brown erkennt aber auſserdem im *Gareth* eine Anzahl Motive, die im *Ivain* fehlen, hingegen im *Serglige Conculaind* und anderen keltischen *Other-world stories* auftreten und also, im Hinblick auf den von ihm erbrachten Nachweis des Ursprungs des *Ivain* aus einer solchen *Other-world story* vom Typus des *Serglige* als primitiv betrachtet werden dürfen, nämlich:

1. Wie Lynet im *Gareth*, so kommt Liban im *SgC* aus einem geheimnisvollen Land als Botin einer Herrin, deren Namen sie nicht nennen will.

2. Wie Artus' Ritter der Aufforderung Lynets nicht folgen wollen, — das ist nicht genau, vielmehr: wie Artus erklärt, keinem seiner Ritter gestatten zu wollen, daſs er der Aufforderung Folge leiste —, so weigert sich Cuchulinn, als Liban ihn nach *Mag Mell* entbietet, der Einladung eines Weibes Folge zu geben.

3. Lynet im *Gareth* ist die Schwester der Dame, welche die Ladung ergehen läſst, ebenso Liban die Schwester der Fand.

4. Gareths Herausforderung des Roten Ritters durch Hornruf scheint primitiver zu sein als Ivains Herausforderung durch die Sturmquelle.

5. Die Kraft, welche Lynet besitzt, übernatürliche Kämpfer zu beschwören, die besiegt, aber nicht wirklich getötet werden, muſs die Fee in der dem *Ivain* zugrunde liegenden Sage auch besessen haben.

6. Der von Lyonesse dem Gareth geschenkte Ring, der es ihm ermöglicht, seine Farbe beständig zu wechseln, erinnert an die Gestaltenwechsler der keltischen Sage (s. bes. *Avartach of the Many-Colored Raiment* im *Gilla Decair*).

Brown wirft unter diesen Umständen die Frage auf, ob in Malorys Erzählung vielleicht zu erblicken sei *„a confused survival"* einer Form der Ivaingeschichte, die älter sei als die von Chrétien überlieferte. Er lehnt diese Hypothese indessen ab im Hinblick auf den weitgehenden Parallelismus, der zwischen vielen keltischen *Other-world stories* existiert haben muſs.

Nach seiner Auffassung läge im *Gareth* vielmehr vor eine späte, über die Maſsen verwirrte Form einer alten keltischen Jenseitsgeschichte, welche ein Abschreiber, der die Ähnlichkeit mit Chrétiens

[1] *Iwain* S. 143. Die Numerierung ist von mir eingeführt.

Ivain bemerkte, überarbeitete, um die Ähnlichkeit noch zu steigern; durch ihn erst sei der Botin der Name Lynet beigelegt worden.

Ich halte aber diese Erklärung der Übereinstimmungen zwischen *Gareth* und *Ivain* nicht für richtig, vielmehr läſst sich, wie ich glaube, zeigen, daſs dem Verfasser des von Malory analysierten französischen Artusromans der Ivainstoff in der Tat in einer Form vorgelegen haben muſs, welche älter war als die Form, in der Chrétien ihn uns bietet.

Zunächst bin ich mit Brown darin vollkommen einverstanden, daſs im *Gareth* der Typus einer keltischen Erzählung von der Fahrt eines irdischen Helden in die andere Welt deutlich durchschimmert. Den von ihm zusammengestellten Motiven im *Gareth*, aus denen er dies erschlieſst, lassen sich noch folgende weitere hinzufügen:

7. Daſs die Burg des Gringamore, wo Lyonesse mit diesem ihrem Bruder und mit Lynet weilt, ursprünglich identisch war mit dem keltischen Feenreich, ergibt sich mit Gewiſsheit aus der Angabe, sie liege auf der Insel *Avylyone* = Avalon, d. i. dem keltischen Feenreich, wo die Fee Morgue wohnt, sowie aus der offenbaren Identität des *Gringamore* mit dem *Guingamor* des bekannten altfranzösischen Lais dieses Namens, der, wie ich schon früher[1] vermutete und wie in der im Manuskript schon 1914 fertiggestellten Neuausgabe des *Guingamor* von Peter Kusel[2] ausführlich nachgewiesen wird, ganz sicher von Marie de France herrührt; denn in ihm wird der Held bekanntlich ins Feenreich entführt, in dem er 300 Jahre verweilt.

8. Der breite Fluſs *Mortaise*, an dessen Überschreitung die beiden Ritter den Gareth hindern wollen, die er dann tötet, entspricht jedenfalls dem bekannten „gefährlichen Übergang", welchen diejenigen passieren müssen, die in die andere Welt eindringen wollen.

9. Die sukzessive Vielfarbigkeit, welche der Ring der Lyonesse seinem Träger verleiht, indem er ihn unablässig die Farbe wechseln läſst, erinnert daran, daſs, wie ich anläſslich des Vergleiches von Hartmanns *Erec* mit dem *Mb* und Chrétien in Behrens' *Zeitschr.* zeigen werde[3], Buntfarbigkeit ein charakteristisches Kennzeichen der Bewohner des keltischen Feenlandes und alles dessen, was zu ihm in Beziehung steht, bildet.

Der Sinn der Geschichte ist dann also ursprünglich dieser:

Lyonesse ist eine Fee, die mit ihrer Schwester Lynet, wie Fand mit ihrer Schwester Liban im *SgC*, im Feenland wohnt. Sie

---

[1] *Literaturbl. f. germ. u. rom. Phil.* 1892, Sp. 419 f.

[2] Leider wird unter den gegenwärtigen Verhältnissen die Arbeit vorläufig nicht im Druck erscheinen können.

[3] *Weiteres zur Mabinogionfrage* II: *Die Bearbeitungen von Chrétiens Erec in ihrem Verhältnis zu diesem und zu dem kymrischen Mabinogi.* 1. *Der Erec des Hartmann von Aue in seinem Verhältnis zu Chrétiens Erec und zu dem Mabinogi von Gereint*, 2. Teil. — Der Artikel wurde schon vor nahezu drei Jahren abgeschlossen, konnte aber noch nicht publiziert werden.

sendet die Schwester aus, um Gareth-*Beaumains* anzulocken. Der Hohn, mit dem Lynet ihn behandelt, hat den Zweck, ihn auf die Probe zu stellen und zugleich anzuspornen, dafs er seine volle Kraft zusammennehme. Im Hinblick auf den Ring der Lyonesse, der den Träger ständig die Farbe wechseln läfst, dürfen wir wohl vermuten, dafs wir es bei den vier Brüdern, mit denen Gareth nacheinander zu kämpfen hat, ursprünglich mit dem gleichen Feenwesen zu tun haben, welches im Besitz dieses Ringes ist und von Lyonesse ausgesandt wurde, die Würdigkeit Gareths zu erproben und ihm Gelegenheit zu geben, seine Kräfte für den bevorstehenden Hauptkampf mit dem Roten Ritter von den Roten Landen zu stählen. Die Besiegung des letzteren mufste ursprünglich logisch die Reihe der Prüfungen abschliefsen und von der Fee mit Gewährung ihrer Liebe belohnt werden. Wenn statt dessen Lyonesse verlangt, dafs Gareth sich zunächst noch weiteren Ruhm erwerbe, so dürfen wir wohl annehmen, dafs es sich hier um eine jüngere Umbildung handelt, wofür auch die Tatsache spricht, dafs wir Lyonesse ja gleich nachher bereit finden, ihm ihre Liebe zu gewähren, obgleich er inzwischen keinerlei neue Taten vollbracht hat. Überhaupt kann von hier an nichts mehr ausgesagt werden über den ursprünglichen weiteren Verlauf der Geschichte, die jeden logischen Zusammenhang vermissen läfst. Das Turnier ist wohl identisch mit dem „Dreitageturnier“, bei dem der Held an drei aufeinander folgenden Tagen in verschiedenen Farben erscheint,[1] während er hier am selben Tage durch die Zauberkraft des Ringes die Farbe beständig wechselt. Durch die Kontamination dieser Turniererzählung, in der dem Sieger als Preis die Hand einer Dame zufiel, mit der *Otherworld story* ergibt sich der Widerspruch, dafs Lyonesse ihre Person als Siegespreis aussetzt, obgleich sie sich doch bereits mit Gareth fest verlobt hat. Offenbar sind im *Gareth* von da an, wo Gareth die Liebe der Lyonesse gewinnt, Elemente verschiedener Herkunft ungeschickt zusammengearbeitet.

Fassen wir nun das Verhältnis des *Gareth* zu Chrétiens *Ivain* ins Auge, so sind wiederum zu den obigen, von Brown vermerkten Parallelen noch die folgenden hinzuzufügen:

3. Dem von Lyonesse dem Gareth vor dem Turniere geschenkten Ringe, der den Träger vor Blutverlust schützt und bewirkt, dafs er fortwährend die Farben wechselt, entspricht im *Ivain* wenigstens teilweise der Ivain beim Abschiede von Laudine V. 2600ff. übergebene Ring, der den Träger vor Blutverlust und Gefangenschaft bewahrt.

4. Der Zweikampf zwischen Gareth und seinem Bruder Gawain bei Malory K. XXXIV hat im *Ivain* V. 5991 ff. als Parallele den Zweikampf zwischen diesem und seinem Freunde Gauvain. Der erstere

[1] S. Miss Jessie L. Weston, *The Three Day's Tournament. A Study in Romance and Folk-Lore*, London 1907.

wird getrennt durch die dazukommende Lynet, die Gawayn mitteilt, daſs sein Gegner sein Bruder Gareth sei, bei Chrétien findet der Kampf seinen Abschluſs, indem Gauvain V. 6267 selbst sich zu erkennen gibt. Hier wie dort will nach der Erkennung jeder von beiden der Besiegte sein.

5. Die Episode von der Befreiung der 30 Witwen durch Gareth bei Malory K. XXXII entspricht dem Abenteuer vom *Chastel de Pesme Avanture* bei Chrétien V. 5099 ff., aber nicht in der Fassung, in der es bei Chr. vorliegt, sondern, wie wir schon sahen, in der Fassung des *Mb*.

Es ist weiter zu beachten, daſs die letzterwähnte Episode und no. 4 im *Gareth* wie im *Ivain* in gleicher Anordnung unmittelbar aufeinander folgen und hier wie dort ganz am Schlusse der Erzählung stehen.

Daſs nun diese dem *Gareth* und dem *Ivain* gemeinsamen Momente nicht, wie Brown annimmt — der ja aber nur 1 und 2 kennt —, in den *Gareth* aus dem *Ivain* Chrétiens eingeführt sein können, das scheint mir durch die folgenden Erwägungen auſser allem Zweifel gestellt zu werden:

Brown nimmt an, ein Überarbeiter des *Gareth* habe der Botin — die also doch wohl urspünglich namenlos gewesen sein müſste — den aus dem *Ivain* Chrétiens entlehnten Namen Lunete gegeben.

Nun ist aber zu beachten, daſs Lunete bei Chr. ja gar nicht als Botin der Dame auftritt! Brown erschloſs nur aus V. 1004 f., wo Lunete erklärt: *Une foiz a la cort le roi M'anvoia ma dame an message*, daſs ihr in einer älteren Fassung des *Ivain* diese Rolle zugeteilt gewesen sei. Nun könnte der Kopist, dem B. die Einführung des Namens in den *Gareth* zuschreibt, ja gewiſs auch die eben zitierte Stelle im Auge gehabt haben, aber wenn wir mit B. annehmen, in einer älteren Fassung des Ivainstoffes sei die Erzählung durch Lunetes Sendung an Artus' Hof eingeleitet worden: Calogrenant als erster leistete Folge, dann liegt es doch wohl näher, in dieser, zu der Version des *Gareth* besser stimmenden Fassung des *Ivain* die Quelle zu erblicken, aus welcher der Bearbeiter des *Gareth* den Namen Lunete holte, als in dem *Ivain* Chrétiens. Immerhin haben wir hier wirklich festen Boden noch nicht unter den Füſsen.

Aber weiter: Die Episode von dem Dunklen Ritter und den 30 Witwen im *Gareth* stimmt so genau überein mit der vom *Noir Oppresseur* und den 24 Witwen im *Mb*, daſs erstere entweder direkt auf die letztere oder aber auf die gleiche Quelle zurückgehen muſs. Dieser Episode entspricht bei Chrétien die von der *Pesme Avanture*, wie sich aus gewissen gemeinsamen Zügen ergibt, s. oben S. 302 ff. Die Chrétiensche Fassung weicht nun aber von der des *Gareth* so stark ab, daſs sie als Quelle der letzteren nicht in Betracht kommen kann; es ist ferner deutlich und wird wohl von niemand bestritten

werden, dafs die Fassung des *Mb* ein ursprünglicheres Gepräge trägt als die Chrétiens. Es kommt hinzu, dafs unmittelbar auf diese Episode, wie im *Ivain* der unentschieden bleibende Zweikampf zwischen dem Helden und seinem Freunde Gauvain, so im *Gareth* der gleichfalls zu keiner Entscheidung führende Zweikampt zwischen dem Helden und seinem Bruder Gawayn folgt, und dafs hier wie dort beide Episoden am Schlusse der Dichtung stehen. Dies kann unmöglich Zufall sein, vielmehr müssen wir schliefsen, dafs eine Fassung des Ivainstoffes die Quelle des Überarbeiters des *Gareth* gewesen ist. Da aber die Episode von den 30 Witwen im *Gareth* nicht auf Chrétien beruhen kann, vielmehr der Fassung des *Mb* näher steht, so ist der Chrétiensche *Ivain* als Vorlage des *Gareth* ausgeschlossen. Andererseits kann nun ebensowenig das kymrische *Mb* von dem Bearbeiter oder Verfasser des *Gareth* benutzt worden sein, da in diesem der Zweikampf zwischen Ivain und Gauvain nicht, wie bei Chrétien, nach der in Rede stehenden Episode, sondern an einer viel früheren Stelle, gelegentlich des Erscheinens Artus' und seiner Ritter an der Wunderquelle, berichtet wird.

Folglich mufs der *Gareth* geschöpft haben aus einer Fassung des *Ivain*, welcher die Episode der *Pesme Avanture* in der Gestalt enthielt, in der sie das *Mb* aufweist — Witwenepisode —, also aus einer älteren Fassung des *Ivain*, welche aber andererseits mit dem *Gareth* darin übereinstimmte, dafs sie den Zweikampf zwischen dem Helden und Gauvain erst nach dieser Episode am Schlusse der Dichtung brachte, d. h. Quelle des *Gareth* mufs gewesen sein eine Version des *Ivain*, die in der Mitte stand zwischen der des *Mb* und der Chrétiens. Folgendes Schema möge dies deutlich machen:

Ältere Vorstufe des *Mb*, die hier mit letzterem übereinstimmte:
Zweikampf zwischen Ivain und Gauvain bei Artus' Besuch an der Quelle; Episode vom *Noir Oppresseur* und den Witwen am Schlufs als Anhang.

| — *Mabinogi*

Vorstufe des Chrétienschen *Ivain*:
Episode von den Witwen + Zweikampf am Schlufs.

| — *Gareth*

Chrétiens *Ivain*:
Pesme Avanture (Seidenarbeiterinnen, d. i. jüngere Fassung der Episode von den Witwen) + Zweikampf am Schlufs.

Die Entwicklung war danach diese: Einer Fassung der Erzählung von Ivain oder Owein und der Dame von der Quelle, welche ursprünglicher war, als es die erhaltene Fassung des *Mb* ist, und welche gewisse Motive enthielt, die im letzteren bereits fehlen, bei Chrétien hingegen vorhanden sind, wurde von einem Nacherzähler die von Haus aus selbständige Geschichte von der Bezwingung des *Noir Oppresseur* durch Ivain-Owein angehängt. Auf dieser Fassung beruht einerseits das erhaltene *Mb*, andererseits eine französische Ivaindichtung, in der die angehängte Geschichte vom *Noir Oppresseur* in den Zusammenhang der Handlung eingefügt und der Zweikampf zwischen Ivain und Gauvain, welcher sich ursprünglich unmittelbar an den Besuch der Quelle durch Artus und seine Ritter anschlofs, an den Schlufs gestellt war. Diese ältere Ivaindichtung kannte der Verfasser des *Gareth*, der ihr eine Reihe Züge und Episoden entnahm. Andererseits geht auf sie zurück der *Ivain* Chrétiens, in dem die Episode vom *Noir Oppresseur* modernisiert und mit dem der Theseussage entnommenen Motiv vom Menschentribut verbunden ist, die 24 Witwen durch 300 Seidenarbeiterinnen ersetzt sind.

Somit macht auch das VII. Buch Malorys wenigstens sehr wahrscheinlich, dafs eine ältere, vor-Chrétiensche Version des *Ivain* existiert hat, welche gewisse Züge und Episoden in ursprünglicherer Fassung bot, als Chrétien es tut, diese ältere Version ihrerseits aber geht wieder zurück auf eine in manchen Punkten abweichende Vorstufe, welche auch die Quelle des *Mabinogi* gewesen ist; das letztere beruht also nicht auf Chrétien.

Damit bin ich am Ende meiner Vergleichung des Chrétienschen Romans und des kymrischen Märchens angelangt. Ich fasse nun im folgenden die gewonnenen Ergebnisse kurz zusammen.

Ergebnisse.

1. Sämtliche Argumente, welche W. Foerster, gr. *Yvain*, 1887, S. XXII ff., dafür beibringt, dafs das kymrische Mabinogi von *Owein* auf Chrétiens *Ivain* beruhe, lösen sich bei genauer Betrachtung in nichts auf. S. oben S. 190ff.

2. Die Erzählung des kymrischen Mabinogi weicht von der Chrétiens auf Schritt und Tritt sehr stark ab, dergestalt, dafs ersteres, vorausgesetzt, es gebe den *Ivain* Chrétiens wieder, wie Foerster will, nur als eine sehr freie Bearbeitung bezeichnet werden könnte, nicht als eine annähernd wörtliche Wiedergabe, die es sein müfste, wenn Foerster im Rechte wäre mit seiner Behauptung, Chrétien würde, wenn seine Vorlagen mit den Mabinogion annähernd übereingestimmt hätten, diese „wörtlich abgeschrieben“ haben.

Dafs die Darstellung im *Mb* von *Owein* von der im *Ivain* sehr verschieden ist, hat Foerster, wie wir sahen, in der Einleitung zum *Karrenritter*, 1899, S. CXXXIII f. selbst unumwunden zugestanden: das *Mb* gebe mehr den allgemeinen Sinn wieder und gehe auch mit der Komposition sehr selbständig um. Ja, er erklärt hier ganz offen, dafs das *Mb* eine Bearbeitung des Chrétienschen Versromans sei, könne beim *Owein* nicht in gleicher Weise als gewifs gelten, wie beim *Gereint* und beim *Peredur*. Später aber stellt er, obgleich keinerlei neues Beweismaterial beigebracht wurde, den *Owein* ganz auf gleiche Stufe mit dem *Gereint* und dem *Peredur*, und zuletzt glaubte er ein sicheres Indizium für die Abhängigkeit des *Mb* vom *Owein* von Chrétiens *Ivain*, und damit zugleich auch für die Abhängigkeit der Mabinogion von *Gereint* und *Peredur* von Chrétiens *Erec* und *Perceval*, in der angeblichen Tatsache gefunden zu haben, dafs die Witwenepisode aus dem *Roman de Thèbes* (Jocasteepisode) stamme, — eine Annahme, die, wie ich gezeigt habe,[1] unhaltbar ist.

3. Das *Mb* bietet in einer Anzahl von Fällen, wo die Darstellung Chrétiens ungenügend motiviert, unwahrscheinlich, in sich widersprechend oder auch direkt unmöglich ist, eine gut motivierte, einwandfreie, logische Version. Würde, wenn es sich nur um

[1] Behrens' *Zs.* 41 (1913), 1, 140ff. Eine Erwiderung auf diesen Artikel ist nicht erfolgt.

einen vereinzelten Fall handelte, die Annahme zulässig sein, dafs der kymrische Bearbeiter gelegentlich einmal einen von ihm bemerkten Mangel der Darstellung beseitigt, seine Vorlage bewufst verbessert habe, so ist, wenn der Fall sich öfter wiederholt, diese Auffassung in hohem Grade unwahrscheinlich, und sie ist geradezu ausgeschlossen, wenn die Darstellung Chrétiens die des *Mb* zur Voraussetzung hat, nur verständlich wird bei der Annahme, die letztere sei auch in Chrétiens Quelle enthalten gewesen und von ihm oder schon seinem Vorgänger ungeschickt abgeändert worden.

Folgende Punkte kommen vornehmlich in Betracht:

a) Dafs Artus sich im *Ivain* während des Festes plötzlich aus des Gesellschaft zurückzieht und ihr während der ganzen Erzählung Calogrenants fern bleibt, bzw. im *Mb* während der ganzen Erzählung Kynons schläft, kann in der Ökonomie der Geschichte keinen anderen Zweck haben, als dafs er von Calogrenant-Kynons Erzählung keine Kenntnis erhalten soll, damit Ivain die Möglichkeit habe, zum Bestehen des Abenteuers als erster allein auszuziehen. Im *Mb* wird dieser Zweck auch erreicht, dagegen wird bei Chr. Artus sofort nach seinem Wiedereintritt in den Saal durch seine Gemahlin über Calogrenants Abenteuer unterichtet, so dafs hier das Verschwinden des Königs als gänzlich überflüssig erscheint. Die Orientierung des Königs über Calogrenants Erzählung durch die Königin mufs als eine die Ökonomie der Geschichte störende Änderung Chrétiens betrachtet werden, dem die Version des *Mb* vorlag: ein König, der inmitten einer Festversammlung einschlief, würde Chrétiens ritterlichem Publikum als lächerlich erschienen sein, darum liefs der französische Dichter den der Ruhe bedürftigen Artus sich aus der Gesellschaft zurückziehen; weil er aber glaubte, dafs Calogrenants merkwürdiges Abenteuer auch Artus nicht vorenthalten werden dürfe, liefs er letzterem gleich nach seiner Rückkehr in den Saal die Geschichte durch seine Gemahlin wiedererzählen. Damit ist die Abweichung Chrétiens vom *Mb* auch erklärt. S. S. 225 ff.

b) Das als Eingang in die Burg Laudines dienende Torverliefs, in dem Ivain eingeschlossen wird, erscheint bei Chrétien in ganz unmöglicher Weise als ein Saal mit schön verzierter Decke und bunt bemalten Wänden, mit Bänken und Betten.

Im *Mb* findet sich nichts dergleichen, hier wird Owein vielmehr von Lunet, sobald es sich ermöglichen läfst, aus dem Torverliefs befreit und in ein schönes Zimmer in einem dem Schlofs gegenüberliegenden Gebäude geführt, in dem er übernachtet. So mufs auch Chrétiens Quelle erzählt haben, dieser hat in unsinniger Weise das Torverliefs und den Saal identifiziert, sei es infolge einer in seiner Vorlage entstandenen Lücke, sei es, falls er aus mündlicher Überlieferung schöpfte, infolge von Gedächtnistäuschung. Den sicheren Beweis, dafs nicht umgekehrt das *Mb* die unmögliche Darstellung Chrétiens verbessert hat, bietet der *Iban* des bayrischen

Malers Füetrer, der hier mit dem *Mb* gegen Chrétien übereinstimmt; die Übereinstimmung ist eine so genaue, dafs sie nicht auf Zufall beruhen kann. Es unterliegt keinem Zweifel, dafs Füetrer Hartmann, der sich inhaltlich genau an Chrétien anschliefst, vor sich hatte; da er aber mehrfach mit dem *Mb* gegen Chrétien übereinstimmt — unter diesen Übereinstimmungen ist vorliegende die markanteste und schon allein beweiskräftig —, und da er aufserdem einmal an einer Stelle, wo auch von Zufall keine Rede sein kann, gegen Hartmann zu Chrétien stimmt, so mufs er notwendig neben Hartmann noch eine zweite Vorlage benutzt haben, welche zurückging auf die gemeinsame Quelle Chrétiens und des *Mb*. S. S. 255 ff.

c) Bei Chrétien verläfst Ivain wenige Tage nach der Hochzeit Laudine für ein Jahr, obgleich er sie leidenschaftlich liebt, und obgleich Laudine ihn nur deshalb geheiratet hat, damit er die Quelle beschirme, für die nun nach seinem Abzug kein Verteidiger da ist. Diese Darstellung ist widersinnig, sie ist psychologisch und logisch unmöglich. Im *Mb* bleibt Ivain bei der Gattin und verteidigt die Quelle drei volle Jahre mit glänzendem Erfolg, indem er viele Ritter besiegt und zu Gefangenen macht, erst dann nimmt er Urlaub. Diese allein vernünftige Fassung mufs die ursprüngliche und auch in Chrétiens Quelle vorhanden gewesen sein. S. S. 278 ff.

d) Bei Chrétien leidet Ivain, als die Dame von Noroison ihn mit ihren beiden Fräuleins im Walde schlafend findet, nur an Wahnsinn, und die Dame schärft dem einen Fräulein, als sie ihm die heilende Salbe übergibt, ausdrücklich ein, Ivain nur die Schläfe und die Stirn einzureiben, da seine Krankheit nur im Gehirn sitze. Es ist deshalb gänzlich unverständlich, warum das Fräulein im Widerspruch mit der ihr gewordenen Weisung den Schlafenden am ganzen Körper einreibt und so die ganze Salbe aufbraucht. Im *Mb* ist Owein aufserdem von der Krätze befallen, sein ganzer Körper ist mit häfslichem Schorf bedeckt, die Anwendung der Salbe auf den ganzen Körper ist deshalb hier wohl motiviert. Es ist anzunehmen, dafs Chrétiens Quelle hier mit dem *Mb* übereinstimmte, Chr. tilgte das Motiv in Rücksicht auf sein höfisches Publikum aus ästhetischen Gründen. S. S. 280 ff.

e) Bei Chr. hat der Riese *Harpin de la Montagne* dem Schlofsherrn, bei dem Ivain Herberge findet, alle sechs Söhne geraubt und zwei von ihnen bereits vor den Augen des Vaters getötet, er verlangt nun die Auslieferung der Tochter, um sie den gemeinsten Burschen in seinem Hause preiszugeben. Welches der Grund ist, der Harpin veranlafst, so zu handeln, bleibt völlig im Dunkeln. Im *Mb* begehrt der Riese die Tochter für sich selbst, er hat zwei Söhne des Schlofsherrn geraubt und erklärt, sie umbringen zu wollen, wenn ihm die Tochter nicht ausgeliefert werde, der Raub der Söhne ist hier also nur Mittel zu dem zu erreichenden Zweck,

Besitz der Tochter. Die Handlungsweise des Riesen ist also im *Mb* motiviert. Chrétien wollte offenbar die Niedertracht des Riesen steigern und hat dadurch die Motivierung zerstört, auch liegt der Gedanke nahe, daſs dem Dichter die Episode der von ihm bereits vorher behandelten Tristansage vorschwebte, wo Isolde den Aussätzigen ausgeliefert wird. S. S. 286 f.

f) Nachdem Ivain Lunete durch Besiegung ihrer Ankläger vom Feuertode gerettet und Laudine dieser nun verziehen hat, reitet er wieder davon, um neue Abenteuer zu bestehen, obgleich er sicher sein durfte, daſs Laudine auch ihm, wenn er sich zu erkennen gegeben hätte, verziehen haben würde. Diese Handlungsweise ist unverständlich. Im *Mb* findet dagegen sofort die Aussöhnung Ivains mit Laudine statt. Diese Version muſs die ursprüngliche gewesen sein, sie wird durch die Logik der Erzählung gefordert. Chrétien hat sie offenbar abgeändert, um die Geschichte zu strecken, zwei weitere Abenteuer einzufügen, das von der *Pesme Avanture* und das nachweisbar aus anderer Quelle entlehnte von dem Erbschaftsstreit der beiden Töchter des „Herrn vom Schwarzen Dorn". Das erste Abenteuer findet sich in abweichender, ursprünglicherer Fassung im *Mb* auch, wird hier aber der Erzählung nachträglich angehängt und ist unzweifelhaft dem *Ivain* von Haus aus fremd. Chrétien wollte es der Erzählung organisch eingliedern. Ebenso steht es fest, daſs mit dem Ivainstoffe ursprünglich nichts zu tun hat die Geschichte vom Erbschaftsstreit der beiden Schwestern, die selbständig vorliegt in Heinrich von dem Türlîns *Krône* und in der *Mule sans Frain* des Païen de Maisières. S. S. 289 ff.

Von diesen sechs Argumenten besitzen b, Einschlieſsung Ivains im Torverlieſs, das als prächtiger Saal geschildert wird, und c, Artus' Erscheinen an der Wunderquelle, geradezu mathematische Beweiskraft, sie genügen, um darzutun, daſs das *Mb* nicht auf Chrétien beruhen kann: derselbe muſs für b eine Quelle gehabt haben, welche die Fassung des *Mb* bot, für c eine solche, die mit letzterem wenigstens teilweise übereinstimmte.

Daſs es sich bei b nicht um eine Änderung des kymrischen Verfassers handelt, der Chrétien vor sich hatte, wird, wie wir sahen, auch dadurch bewiesen, daſs Ulrich Füetrer, der sonst mit seltenen Ausnahmen Hartmann-Chrétien folgt, hier gegen Chrétien genau zum *Mb* stimmt.

Die übrigen Argumente haben, jedes für sich betrachtet, eine gleich zwingende Kraft nicht, zusammengenommen aber dienen sie b und c zur Bestätigung.

3. Der bayrische Maler Ulrich Füetrer folgt in seinem *Iban*, einem Abschnitt seiner zyklischen Dichtung *Buch der Abenteuer*, um 1500, groſsenteils Hartmann, andererseits aber weicht er mehrfach von diesem stark ab, dergestalt, daſs der erste Heraus-

geber von Hartmanns *Erec*, Michaeler, Koberstein-Bartsch und Holland Hartmann als seine Vorlage sogar ablehnen zu müssen glaubten. Von diesen Abweichungen Füetrers erweisen sich nun einige als Übereinstimmungen mit dem *Mb* gegen Hartmann-Chrétien, und zwar als Übereinstimmungen so spezieller Art, dafs von einem zufälligen Zusammentreffen des bayrischen Bearbeiters mit dem kymrischen Autor durchaus keine Rede sein kann. Aufserdem aber stimmt Füetrer an zwei Stellen zu Chrétien gegen Hartmann.

Mit dem *Mb* geht Füetrer gegen Hartmann-Chrétien zusammen vornehmlich:

a) in der Episode von Ivains Gefangenschaft im Torverliefs, s. oben Nr. 2 b;

b) in der Episode von Artus' Erscheinen an der Wunderquelle, insofern als sich aufser Keu auch Gauvain dem Ivain zum Kampfe stellt, s. oben S. 275.

Mit Chrétien gegen Hartmann stimmt Füetrer:

α) in der Erzählung von Laudines Verhandlungen mit ihren Baronen, indem beide von einer zweimaligen Befragung der letzteren wegen der Laudine von Lunete empfohlenen Vermählung mit Ivain berichten, s. S. 272 ff.

β) in dem Schlufs der eben unter b erwähnten Episode, indem beide ausführlich berichten, wie Ivain den König zu sich einlädt und ihm über seine Erlebnisse seit seinem Aufbruch vom Hofe Bericht erstattet, und indem wir bei beiden hören, es sei ein Bote an Laudine vorausgeschickt worden, damit sie Anstalten zum Empfange treffe, s. S. 272 ff.

Aus a und b ist zu erschliefsen Benutzung einer zweiten Vorlage neben Hartmann durch Füetrer, welche, da das *Mb* selbst natürlich nicht in Betracht kommen kann, auf die Quelle des *Mb* zurückgehen mufs.

Aus α und β ergibt sich, da die in der gleichen Episode auftretenden Abweichungen b und β von Hartmann doch aller Wahrscheinlichkeit nach aus gleicher Vorlage stammen, die also nicht Chrétien selbst oder eine auf ihm beruhende Fassung der Erzählung gewesen sein kann, — es ergibt sich, sage ich, aus ihnen, dafs F. neben Hartmann benützt haben mufs eine direkt auf die gemeinsame Quelle des *Mb* und Chrétiens zurückgehende Darstellung des Ivainstoffes, welche mit jenem übereinstimmte in dem Motiv „Keu + Gauvain", mit diesem in dem Schlufs der in Rede stehenden Episode, s. das Schema S. 278.

Somit folgt aus a und b + α und β, dafs das *Mb* an den in Betracht kommenden Stellen nicht aus Chrétien schöpfen kann.

4. Es liefs sich zeigen, dafs mehrfach die Darstellung des *Mb* auch insofern ursprünglicher ist als die Chrétiens und somit nicht

auf letztere zurückgehen kann, als sie den keltischen Quellen der Ivaindichtung, an denen nach den tiefeindringenden Untersuchungen von Brown und Ehrismann nicht gezweifelt werden kann, näher steht als die des französischen Dichters:

a) Das Schlofs des „gastfreundlichen Wirtes", auf dem Kynon-Calogrenant und dann Owein-Ivain übernachten, wird im *Mb* deutlich als Feenschlofs gekennzeichnet, während bei Chrétien die Darstellung rein realistisch gehalten ist, s. S. 229 ff.

b) Wie wir im ersten Teil unserer Untersuchung sahen, spricht alles dafür, dafs in der keltischen Sage Fand, die Heldin des *Serglige Conculaind*, eine Meerfee, oder, sagen wir wohl besser, eine Wasserfee war, denn ihr Gatte Manannan ist ein Meergott, und ihre Schwester Liban tritt in irischen Sagen als Wassernixe auf, s. S. 14 ff. Eine deutliche Erinnerung an den Charakter der Fand als einer Wasserfee hat sich nun im *Mb* erhalten, indem in ihm Chrétiens Laudine niemals mit Namen genannt, sondern stets nur als die *Dame de la Fontaine* bezeichnet wird, während im *Ivain* jede Spur davon, dafs sich hinter Laudine ein überirdisches, zum feuchten Element in Beziehung stehendes Wesen verbirgt, getilgt ist.

Dafs die Wasserfee Fand speziell zur Quellenfee wurde, ist erklärt, wenn wir mit Nitze annehmen, die dem *Ivain* zugrunde liegende irische Sage habe den Einflufs der Tradition über die Diana von Aricia erfahren, denn Diana war auch eine Göttin der fliefsenden Gewässer, und im aricischen Hain befand sich die heilige Quelle Egeria, s. S. 95 ff.

c) Ein Vergleich mit den irischen Sagen läfst keinen Zweifel daran, dafs Laudines Schlofs ursprünglich in der anderen Welt, im Feenreich, lag, in das der Held auf dem Wege über die Wunderquelle eindrang. Nun sitzt der riesige, einäugige und einbeinige Hirt, der im *Mb* Owein den Weg zur Quelle zeigt und in dem wir eine Kreatur der Fee zu erblicken haben, bestimmt, dem Helden den Weg ins Feenreich zu weisen, im Walde auf einem Hügel, und ebenso wird die Wunderquelle selbst, danach jedenfalls auch das Schlofs der „Dame von der Quelle", als auf einer Anhöhe liegend geschildert. Keltischer Volksglaube aber dachte und denkt sich noch heute die Feen in Hügeln wohnend, sie sind das „Volk der Hügel", die *sidhe*, und erscheinen den Sterblichen oft auf solchen. Unter diesen Umständen ist es wahrscheinlich, dafs wir in dem Hügel, auf dem der Hirte sitzt, und ebenso in der Anhöhe, auf der die Wunderquelle liegt, einen Feenhügel zu erblicken haben, s. S. 241 ff. Eben dafür spricht auch der mhd. *Wolfdietrich B*, in dem eine ältere Fassung des *Ivain* benutzt sein mufs, denn in ihm finden sich zwei untereinander engverwandte Episoden, die Liebgart- und die Sigeminneepisode, welche beide auf eine ältere Fassung der letzteren zurückweisen: hier gelangte der Held im tiefen Walde zu einer Quelle, neben der sich eine Marmorplatte befand, und dann durch die Quelle hindurch in das Innere

eines vom Zwergenvolk bewohnten Berges, d. i. in den *sidh*, in dem er seine Gattin Sigeminne wiederfand, s. S. 64 ff.

Dagegen geschieht nun bei Chrétien eines Hügels in dieser ganzen Episode mit keinem Worte Erwähnung. Ist unsere Auffassung des Hügels, auf dem der Hirt sitzt, und desjenigen, auf dem das Schlofs liegt, im *Mb* als Feenhügel zutreffend, so steht also letzteres irischer Sage wieder näher als der französische Dichter.

d) Bei Chrétien hütet der riesige Hirt nur wilde Stiere, im *Mb* hingegen „*mille animaux sauvages*", es sind da „*des serpents, des vipères, toute sorte d'animaux*". Dazu stimmt, dafs Cuchulinn im *Tochmarc Emere*, das wesentliche Züge mit dem *Ivain* gemein hat, durch ein Tal kommt, „*which was full of monsters to destroy him*", und dafs ihm in einer Parallelversion dieser Jenseitsreise, dem *Siaburcharpat Conculaind*, auf seiner Fahrt entgegentreten „*Ten serpents ... A house full of toads ... Sharp beaked monsters ... Fierce draconic monsters ...*", s. S. 248[1]; s. auch die Stelle bei Prokop, *De bello Gothico* IV, 20, 42, wo das Land jenseits des Piktenwalls als ein Land des Todes geschildert wird: Menschen und Tiere, die es betreten, fallen nach Erzählung der Eingeborenen sofort tot nieder: „Vipern und unzählige Schlangen und alle möglichen Arten anderer Tiere bewohnen jenes Land."[2]

e) Der wegweisende Hirte wird im *Mb* als *l'homme noir* bezeichnet, der Gatte der „Dame von der Quelle" erscheint an letzterer in schwarzem Gewand, mit schwarzer Lanzenfahne, auf schwarzem Rofs, auch Owein trägt später als Quellenverteidiger schwarze Kleidung und sitzt auf schwarzem Rofs, sogar der Löwe ist im *Mb* schwarz; dem allem entspricht bei Chrétien einzig die Angabe, der Hirt habe „einem Mohren geglichen". Da nun schwarz im Mythus die Farbe des Totenreiches ist und der Dichtung zugrunde liegt eine keltische Erzählung von der Fahrt eines Helden ins Feenreich, welches in irischer Sage mit dem Totenreich identifiziert wurde, so dürfen wir in der Rolle, welche im *Mb* die schwarze Farbe bei denen spielt, die zu der Schlofsherrin in Beziehung stehen, eine Erinnerung an den ursprünglichen, bei Chrétien völlig verwischten Sinn der Geschichte erblicken, in welchem Falle also das *Mb* nicht aus Chrétiens *Ivain* abgeleitet werden kann. S. S. 251 ff.

f) Die Episode vom „*Noir Oppresseur*" im *Mb* zeigt ursprünglichere Züge als die ihr bei Chrétien entsprechende von der *Pesme Avanture*, indem auch in ihr die keltische Vorstellung vom Totenreich noch deutlich durchschimmert, während bei Chrétien die Erzählung in modernisiertem Gewande auftritt, s. S. 301 ff.

---

[1] S. noch Brown, *The Knight of the Lion*, S. 689, Anm. 2.
[2] S. E. Windisch, *Das keltische Brittannien*, S. 114 und 184.

Somit ist der Beweis erbracht, dafs das kymrische *Mb* in einer ganzen Reihe von Fällen nicht aus Chrétiens *Ivain* geschöpft haben kann, sondern auf einer Fassung des Ivainstoffes beruhen mufs, welche ursprünglicher war als der französische Versroman.

Sollen wir nun annehmen oder doch die Möglichkeit zugestehen, dafs der kymrische Verfasser des *Owein* neben der Quelle Chrétiens oder neben einer auf letztere zurückgehenden, von Chrétien unabhängigen Fassung der Geschichte auch noch den Roman des französischen Dichters selbst verwertet habe? Mit dieser Möglichkeit rechnet Brown[1] in der Tat:

„*Either* Owain *and* Yvain *are quite independent, although based upon a common source* x, *or, less probably,* Owain *is essentially based upon* x, *though influenced by* Yvain. *It seems impossible to decide between these two hypotheses, which were successively held by Gaston Paris. Nor is it necessary. In either case the independent importance of* Owain *is clear.*"

B. verweist bezüglich der Ansicht von G. Paris auf *Romania* 10, 467; 19, 157; 20, 156—7.

Indes ist hierzu zu bemerken, dafs G. Paris in Wahrheit die Benutzung einer doppelten Quelle nur für den *Gereint*, nirgends aber für den *Owein* noch auch für den *Peredur* zugegeben hat, und was den *Gereint* anlangt, so wurde er zu der Konzession, die er hier der Foersterschen Theorie machte, allein bewogen durch die Othmersche Dissertation, der er sich zu rasch gefangen gab, s. *Zur Mabfr.* S. 28f., die Nichtigkeit der Othmerschen Argumente aber ist seitdem durch Edens schlagend nachgewiesen worden.

Die Frage, ob das *Mb* von *Owein* aufser einer von Chrétien unabhängigen Fassung auch diesen selbst noch gekannt hat, ist für das Problem, in wie weit der französische Dichter sich stofflich in Abhängigkeit befindet von einer uns nicht erhaltenen Fassung des *Ivain*, also für die Bestimmung des Mafses der von Chrétien in diesem Romane betätigten Originalität und für die Entwicklungsgeschichte des Stoffes von wesentlicher Bedeutung. Denn wenn der *Owein* von Chrétien völlig unabhängig ist, dann mufs offenbar alles, was er mit letzterem gemein hat, schon in ihrer gemeinsamen Quelle gestanden haben, *plus* den Zügen, welche im *Mb* in ursprünglicherer Form erscheinen, d. h. Chrétiens Quelle mufs dann mit dem *Mb* nahe übereingestimmt haben, und wir sind in der Lage, uns ein Urteil darüber zu bilden, worin Chr.'s Originalität in der Behandlung des Stoffes besteht. Hat hingegen der kymrische Autor auch Chrétien selbst noch vor sich gehabt, dann kann natürlich vieles von dem, was beiden Texten gemein ist, von dem Kymren aus dem *Ivain* entlehnt sein, und wir bleiben bezüglich des genaueren Inhalts von Chrétiens Quelle im Dunkeln.

---

[1] *On the independent character etc.* S. 172.

Ich glaube nun, daſs wir berechtigt sind, die volle Unabhängigkeit des *Mb* von Chrétien zu behaupten; dafür sprechen folgende Gründe:

1. Für ein Denkmal, dessen Abhängigkeit von einer uns nicht erhaltenen Quelle festgestellt ist, auſserdem noch eine zweite Quelle zu postulieren, wird man nur dann veranlaſst und berechtigt sein, wenn dafür irgend welche positive Gründe geltend gemacht werden können; solche liegen aber beim *Owein* nicht vor. Ein Anlaſs, die Verwertung Chrétiens als zweiter Quelle durch den kymrischen Autor zu statuieren, würde bei dem Mangel äuſserer Zeugnisse nur dann gegeben sein, wenn sich zwischen dem *Mb* und dem *Ivain* Übereinstimmungen aufzeigen lieſsen, die nur durch die Bekanntschaft des Kymren mit dem Chrétienschen Romane erklärt werden könnten, oder wenn irgend welche Stellen im *Mb* sich als Miſsverständnisse des Chrétientextes erweisen würden. Solche Übereinstimmungen zwischen dem *Mb* und dem *Ivain* bestehen aber nicht, — die Erwähnung von goldenen Nägeln als Zimmerschmuck bei Schilderung des Raumes, in dem Ivain sich befindet, im *Mb* und bei Chr. genügen natürlich nicht, s. S. 194, und die angeblichen Miſsverständnisse des Chrétientextes durch den Kymren, die Foerster entdeckt zu haben glaubte, verschwinden bei genauer Betrachtung vollständig, wie oben S. 195 f. anläſslich der Kritik der Foersterschen Beweisführung gezeigt wurde.

2. Wie schon oben bemerkt wurde, hat E. Windisch festgestellt, daſs da, wo in den Mabinogion überhaupt, also auch im *Ivain*, französische Fremdworte auftreten, sie niemals aus Chrétien entlehnt sind. Diese Tatsache spricht sehr entschieden gegen die Benutzung des französischen Textes durch den kymrischen Erzähler.

3. Edens hat bezüglich des *Gereint* darauf aufmerksam gemacht, daſs von all den ausführlichen Schilderungen ritterlichen Tun und Treibens, den Schilderungen psychologischen Inhalts usw., denen wir bei Chrétien auf Schritt und Tritt begegnen und die sicher sein Eigentum sind, im *Mb* sich rein gar nichts wiederfindet, und er hat mit Recht die Frage aufgeworfen, ob denn, im Falle der Kymre wirklich, wie F. behauptet, Chrétien vor sich hatte, nicht zu erwarten wäre, daſs sich bei ihm irgend einmal eine Spur von all dem erhalten hätte. Die gleiche Erwägung ist beim *Owein* berechtigt, von dem in diesem Punkte das Gleiche gilt wie vom *Gereint*. Die von E. aufgeworfene Frage ist m. E. zu bejahen, und auch dieses Moment spricht gegen die Annahme einer Benutzung Chrétiens durch den Verfasser des *Mb*.

4. An zwei Stellen durften wir Beeinflussung der Erzählung Chrétiens durch die Erinnerung an eines seiner älteren Werke als sehr wahrscheinlich bezeichnen:

Wenn Gauvain V. 2484 ff. den Freund ermahnt, sich nicht denen beizugesellen, die durch die Liebe zur Gattin an Wert einbüſsen:

„Comant? Seroiz vos or de çaus
2485 . . . .
Qui por lor fames valent mains?
Honiz soit de sainte Marie,
Qui por anpirier se marie!
Amander doit de bele dame,
2490 Qui l'a a amie ou a fame,
Ne n'est puis droiz, que ele l'aint,
Que ses pris et ses los remaint . . .",

so schwebt dem Dichter offenbar Erec vor, der sich nach der Hochzeit „verliegt", s. S. 279.

Wenn der Riese V. 4116 ff. erklärt, er werde die Tochter des Schloſsherrn seinen Troſsbuben ausliefern:

. . . . . a sa garçonaille
La liverra a jaelise;
. . . .
4120 De garçons avra un millier
Avuec li sovant et menu,
Qui seront poeilleus et nu,
Tel con ribaut et torchepot,
Qui tuit i metront lor escot,

so haben wir es sicher mit einer Reminiszenz an die bekannte Episode des *Tristan* — dessen Bearbeitung durch Chrétien ja gleichfalls vor den *Ivain* fällt — zu tun, wo Isolde den Aussätzigen überantwortet wird[1], s. S. 287. Dafür spricht auch die bei Chrétien ungewöhnliche und befremdende Brutalität des Ausdrucks.

Es ist nun sehr beachtenswert, daſs in diesen beiden Fällen, wo wir es als ziemlich sicher betrachten dürfen, daſs Chrétien selbständig zu Werke geht, daſs er Motive einführt, die in seiner Quelle noch nicht vorhanden waren, das *Mb* nichts Entsprechendes hat: in ihm ist es nicht Gauvain, sondern Artus selbst, der Owein veranlaſst, ihn zu begleiten, und die Warnung vor dem Verliegen fehlt und muſs fehlen, da Artus sich ja erst nach drei Jahren an der Quelle einfindet, nachdem Owein als deren Verteidiger glänzende Waffentaten vollbracht hat. Sodann ist in der Riesenepisode, die das *Mb* ja auch enthält, die Drohung des Riesen, die Jungfrau den Troſsbuben preiszugeben, nicht vorhanden, der Riese begehrt hier das Mädchen für sich selbst.

Wir dürfen also sagen, indem wir Nr. 2 bis 4 zusammenfassen: gerade alles, was im *Ivain* mit Sicherheit, 2, oder doch mit groſser Wahrscheinlichkeit, 3 und 4, auf Chrétiens eigene Rechnung zu setzen ist, fehlt in dem kymrischen *Mb* bis auf die leiseste Spur.

---

[1] Béroul éd. E. Muret S. 1155 ff.

Diese Beobachtung spricht unzweifelhaft gleichfalls sehr entschieden gegen die Benutzung Chrétiens durch den Kymren.

Somit besteht gar kein Grund, anzunehmen, dafs der kymrische Autor aufser seiner von Chrétien verschiedenen, unbekannten Quelle, an der ein Zweifel nicht mehr möglich ist, auch diesen selbst vor sich gehabt habe: alle Übereinstimmungen zwischen dem *Mb* und dem *Ivain* erklären sich völlig befriedigend durch Ableitung beider aus der gleichen Quelle, und wir sind berechtigt, die Bekanntschaft des Verfassers des *Mb* mit dem *Ivain* Chrétiens zu bestreiten.

Ist also das *Mb* von Chrétien ganz unabhängig, so mufs alles, was ihm und dem *Ivain* gemein ist, auch schon in ihrer gemeinsamen Quelle gestanden haben, und wir dürfen das *Mb*, da es in der Regel die primitiveren Versionen aufweist, inhaltlich wohl im wesentlichen — aber nicht in allen Einzelheiten — mit Chrétiens Quelle gleichsetzen, die aber nicht dessen unmittelbare Quelle gewesen zu sein braucht, sondern schon durch eine oder mehrere Zwischenstufen von ihr getrennt sein kann. Da nun im *Mb* die Erzählung sehr bald, nachdem die Begegnung Ivains mit dem Löwen stattgefunden hat, zu Ende ist — und, wie wir sahen, logischerweise zu Ende sein mufste —, da ferner die schwarze Farbe des Löwen, von der Chr. nichts weifs, ihn als ein zu der *Dame de la Fontaine* und ihrem Schlofs = Feenreich = Totenland in nahen Beziehungen stehendes Wesen kennzeichnet, und da im *TE*, das bemerkenswerte Übereinstimmung mit dem *Ivain* zeigt, ein löwenartiges Tier Cuchulinn zu *Scathach*, d. h. ins Schattenreich geleitet, so hat die Annahme von Brown alle Wahrscheinlichkeit für sich, der Löwe habe von Haus aus einen organischen Bestandteil der Geschichte gebildet und er sei in deren älterer, mythischer Fassung ein Abgesandter der Fee gewesen, dessen Aufgabe es war, den Helden zu dieser zurückzuführen. Der Kampf des Löwen mit der Schlange mufs dann erst nachträglich eingefügt sein infolge von Assoziation des Löwenmotivs mit dem Motiv des treuen Löwen, das, wie gezeigt, nicht auf die Androclusgeschichte, sondern auf die Seneca-Erzählung von dem Samier Elpis und dem Löwen oder deren Quelle zurückgeht.

Damit haben wir nun eine Stufe der Ivainsage erreicht, welche offenbar dem von Settegast als ihre letzte Quelle betrachteten Mythus von Kybele und Attis sehr nahe steht, indem hier der mit der Göttermutter eng verbundene Löwe es ist, der Attis nachgeht, seine Untreue feststellt und so der Anlafs für seine Rückkehr zu Kybele wird.

An diesem Ergebnis würde auch dann nichts geändert werden, wenn man annehmen wollte, dafs der Verfasser des *Mb* neben seiner Hauptquelle auch noch den *Ivain* Chrétiens benutzt habe, da die hier in Betracht kommenden Züge Chrétien ja fehlen, nur würde es in diesem Falle nicht angehen, Chrétiens Quelle dem

Mb inhaltlich gleichzusetzen aufser in Zügen, die im *Mb* ursprünglicher sind. Aber, wie gesagt, für eine Benutzung Chrétiens spricht gar nichts im *Mb*, wohl aber lassen sich gewichtige Gründe dagegen geltend machen.

Somit ist nunmehr unter allen Umständen mit einer jeden Zweifel ausschliefsenden Sicherheit bewiesen, dafs sowohl das *Mb* von *Gereint* als das von *Owein* zum guten Teil auf Fassungen des Erec- und des Ivainstoffes beruhen, welche im allgemeinen Gang der Handlung zwar mit den französischen Romanen Chrétiens übereinstimmten, in einer Reihe von wichtigen Zügen aber Ursprünglicheres boten als diese. Damit ist denn zugleich bewiesen, dafs die Komposition dieser Romane nicht, wie Foerster will, ein Werk Chrétiens ist, letzterer vielmehr im Gang der Erzählung in der Hauptsache einfach seinen Vorlagen folgte, wie er denn selbst sowohl im *Erec* als im *Ivain* auf Originalität gar keinen Anspruch erhebt, sich vielmehr in beiden Romanen auf ihm bekannte ältere Darstellungen beruft, denen er folge. Seine Vorlagen oder Quellen hat er formell unzweifelhaft vervollkommnet, vergeistigt, modernisiert, mit fesselnden Schilderungen aus dem ritterlichen und gesellschaftlichen Leben der Gegenwart ausgeschmückt, inhaltlich aber hat er sie verschiedentlich ungeschickt abgeändert, — abgeändert teilweise zu dem Zwecke, Züge zu tilgen, die dem Geschmack seines höfischen Publikums nicht zugesagt haben würden, teilweise auch in dem Bestreben, die Geschichte in die Länge zu ziehen und für weitere Abenteuer Raum zu schaffen.

Folglich ist Chrétien nicht, wie Foerster unter Ignorierung aller gegnerischen Argumente mit gröfster Hartnäckigkeit behauptete, der Schöpfer des französischen Artusromanes gewesen, vielmehr war dieser schon vor ihm vorhanden, allerdings vermutlich in einer einfacheren, primitiveren Form.

Dafs auch das Verhältnis des *Mb* von *Peredur* zu Chrétiens *Perceval* das gleiche sei, dafs beide aus derselben Quelle geflossen sind, hat Miss Williams — s. das *Vorwort* — zu zeigen versucht, und ihr ist auf Grund eigener Beobachtungen neuerdings beigetreten Frl. E. Vettermann.[1] Doch ist zuzugeben, dafs dieses Problem unter Berücksichtigung der von gegnerischer Seite erhobenen Einwände — s. zu diesen *Zur Mabinogionfrage* S. 4, Anm. 1 — von neuem streng methodisch wird untersucht werden müssen, wenn auch schon jetzt kaum ein Zweifel möglich ist, dafs das Ergebnis dem ihrigen nur zur Bestätigung wird dienen können. Denn abgesehen von den von Miss Williams geltend gemachten Gründen, welche m. E. wenigstens zum Teil wirkliche Beweiskraft besitzen, macht es die nunmehr gesicherte

---

[1] *Die Balen-Dichtungen und ihre Quellen*, Halle 1918 (*Beihefte zur Zeitsch. f. Roman. Philol.* H. LX), S. 233 ff.

Unabhängigkeit des *Gereint* und des *Owein* von den ihnen entsprechenden Chrétienschen Romanen schon *a priori* recht wahrscheinlich, dafs auch das Verhältnis des *Mb* von *Peredur* zum *Perceval* das gleiche ist.

Nach dem Gesagten dürfen wir also nun Chrétiens *Erec* und *Ivain* direkt oder indirekt auf ältere Fassungen dieser Stoffe zurückführen, welche inhaltlich im wesentlichen mit den Mabinogion von *Gereint* und *Owein* übereinstimmten, und wir haben damit primitivere, keltischer Sage zum Teil näher stehende Vorstufen der französischen höfischen Romane gewonnen.

In beiden Fällen nun aber noch über die Mabinogion hinauszugehen, Fassungen des Erec- und des Ivainstoffes zu erschliefsen, welche wieder denen von den beiden in Rede stehenden Mabinogion vorauslagen, ermöglichen uns der *Erec* Hartmanns und der *Wolfdietrich B*.

Wie ich in der Fortsetzung meiner Artikelserie „*Weiteres zur Mabinogionfrage*" in Behrens' *Zs.*, auf die ich schon oben zu verweisen hatte, zeigen werde, mufs die zweite Quelle, welche Hartmann nach dem Zeugnis der zwischen seinem *Erec* und dem Mabinogi von *Gereint* gegen Chrétien bestehenden Übereinstimmungen neben dem *Erec* des letzteren benutzt hat, ein stärker märchenhaftes Gepräge getragen haben, und es sind Indizien vorhanden, dafs diese zweite Quelle insularer Herkunft war, womit sich für sie ein Typus ergibt, der Ulrich von Zatzikhovens aus französischer Vorlage übertragenem *Lanzelet* nahe steht, d. h. einer Dichtung, welche eine frühe Entwicklungsstufe des Artusromanes repräsentiert. Ich mufs mich hier auf diese Andeutungen beschränken und im übrigen auf die erwähnte Arbeit, die längst abgeschlossen ist und hoffentlich bald erscheinen kann, verweisen.

Was dann unseren *Ivain* betrifft, so wurde im ersten Teile S. 55 gezeigt, dafs im mhd. *Wolfdietrich B* sehr wahrscheinlich eine ältere Fassung des Ivainstoffes benutzt ist, als Chrétien und das *Mb* sie bieten. Hier tritt ein überirdisches Weib auf — die „Rauhe Else" —, das nach dem Ausweis des *Wolfdietrich A* eine Wasserfee ist: das Weib bietet dem Helden seine Liebe an und schlägt ihn, als er sie zurückweist, mit Wahnsinn, so dafs er nun ein halbes Jahr lang, sich von Früchten nährend, im Walde umherirrt, bis die Erzürnte ihm auf göttlichen Befehl seinen Verstand wiedergibt; das Weib zeigt sich ihm nun in seiner wahren Gestalt als „die schönste über alle Lande" und wird seine Gattin. Die Wahrscheinlichkeit spricht dafür, dafs wir hier einen Reflex einer älteren Fassung der Ivaindichtung vor uns haben, in welcher die beleidigte Fee, Chrétiens Laudine, die in dem ursprünglicheren *Mb* ja die „Dame von der Quelle" heifst, den Helden, weil er ihr untreu geworden, sie nicht mehr liebte, mit Wahnsinn strafte. Dafs Ivain-Oweins Wahnsinn als Strafe für seine Untreue aufzufassen sei, ist weder bei Chrétien noch im *Mb* ausgesprochen.

Ebenso scheint auf eine ursprünglichere Fassung des *Ivain* zurückzuweisen die schon oben S. 323f. angezogene Episode, wo Wolfdietrich die Gattin in dem von Zwergen bewohnten Berg — offenbar einem keltischen *sidh* — bei der Quelle wiederfindet.

Ist diese Auffassung in beiden Fällen zutreffend, so kannte also der Wolfdietrichdichter eine Gestalt des *Ivain*, welche in höherem Grade als Chrétiens *Ivain* und das *Mb* noch das Gepräge keltischer Sage trug, und aus welcher, im Hinblick auf die von Brown und Ehrismann gegebenen Nachweise, die Ivaindichtung, wie sie bei Chrétien und im *Mb* vorliegt, auf dem Wege der Rationalisierung märchenhafter Motive hervorgegangen sein mufs.

Danach haben wir, wenn wir von der irischen Sage ausgehen, nunmehr fünf Entwicklungstufen der Ivaindichtung gewonnen:

1. Eine irische Sage des Cuchulinnkreises vom Typus des *Serglige Conculaind* und des *Tochmarc Emere*, welche Motive beider Erzählungen vereinigt enthielt.

2. Die noch stark keltisches Gepräge tragende Fassung des Ivainstoffes, welche sich im *Wolfdietrich B* spiegelt.

3. Die Fassung des kymrischen Mabinogi von *Owein*.

4. Eine ältere Fassung des *Ivain*, für welche der *Gareth* Zeugnis abzulegen scheint, s. S. 316.

5. Chrétiens *Ivain*.

Nr. 1 und 3 glaube ich als gesichert bezeichnen zu dürfen, 2 und 4 als sehr wahrscheinlich.

Mit den hier dargelegten, bezüglich der Genesis von Chrétiens *Erec* und *Ivain* gewonnenen Erkenntnissen ist nun freilich das interessante und wichtige Problem des Ursprungs des Artusromans noch in keiner Weise gelöst, denn es heischen zunächst die weiteren Fragen Beantwortung: welcher Art war die gemeinsame Quelle Chrétiens und der Mabinogion, wo entstand sie, in welcher Sprache war sie abgefafst, war es eine Prosa- oder eine Verserzählung?, — Fragen, die hier zu erörtern nicht in meiner Absicht liegt.[1]

---

[1] Ausführlicher hat sich über das ganze Problem zuletzt J. Loth geäufsert im Anschlufs an die Besprechung der *Ystoria Tristan* im VIII. Artikel seiner *Contributions à l'étude des Romans de la Table Ronde, Revue celtique* 34 (1913), 365ff.:

Er meint, das wälsche Epos habe, wie das irische, bestanden in Prosaerzählungen, in die lyrische Stücke und Dialoge in Versen eingelegt waren. Während die Prosaerzählung sich in einem mehr flüssigen Zustand befand, hatten die metrischen Partieen feste Form; er vermutet, dafs in den Mabinogion manche ursprünglich versifizierte Abschnitte in Prosa umgesetzt sind. Solche Prosaerzählungen, deren Fassung regional wechselte, hätten, so nimmt L. an, die Normannen bei ihrer Niederlassung in England vorgefunden. Im 12. Jh. habe man dann begonnen, diese Geschichten niederzuschreiben. „*Il est donc possible que pour satisfaire au goût de puissants seigneurs français, épris*

Unabhängigkeit des *Gereint* und des *Owein* von den ihnen entsprechenden Chrétienschen Romanen schon *a priori* recht wahrscheinlich, dafs auch das Verhältnis des *Mb* von *Peredur* zum *Perceval* das gleiche ist.

Nach dem Gesagten dürfen wir also nun Chrétiens *Erec* und *Ivain* direkt oder indirekt auf ältere Fassungen dieser Stoffe zurückführen, welche inhaltlich im wesentlichen mit den Mabinogion von *Gereint* und *Owein* übereinstimmten, und wir haben damit primitivere, keltischer Sage zum Teil näher stehende Vorstufen der französischen höfischen Romane gewonnen.

In beiden Fällen nun aber noch über die Mabinogion hinauszugehen, Fassungen des Erec- und des Ivainstoffes zu erschliefsen, welche wieder denen von den beiden in Rede stehenden Mabinogion vorauslagen, ermöglichen uns der *Erec* Hartmanns und der *Wolfdietrich B*.

Wie ich in der Fortsetzung meiner Artikelserie „*Weiteres zur Mabinogionfrage*“ in Behrens' *Zs.*, auf die ich schon oben zu verweisen hatte, zeigen werde, mufs die zweite Quelle, welche Hartmann nach dem Zeugnis der zwischen seinem *Erec* und dem Mabinogi von *Gereint* gegen Chrétien bestehenden Übereinstimmungen neben dem *Erec* des letzteren benutzt hat, ein stärker märchenhaftes Gepräge getragen haben, und es sind Indizien vorhanden, dafs diese zweite Quelle insularer Herkunft war, womit sich für sie ein Typus ergibt, der Ulrich von Zatzikhovens aus französischer Vorlage übertragenem *Lanzelet* nahe steht, d. h. einer Dichtung, welche eine frühe Entwicklungsstufe des Artusromanes repräsentiert. Ich mufs mich hier auf diese Andeutungen beschränken und im übrigen auf die erwähnte Arbeit, die längst abgeschlossen ist und hoffentlich bald erscheinen kann, verweisen.

Was dann unseren *Ivain* betrifft, so wurde im ersten Teile S. 55 gezeigt, dafs im mhd. *Wolfdietrich B* sehr wahrscheinlich eine ältere Fassung des Ivainstoffes benutzt ist, als Chrétien und das *Mb* sie bieten. Hier tritt ein überirdisches Weib auf — die „Rauhe Else“ —, das nach dem Ausweis des *Wolfdietrich A* eine Wasserfee ist: das Weib bietet dem Helden seine Liebe an und schlägt ihn, als er sie zurückweist, mit Wahnsinn, so dafs er nun ein halbes Jahr lang, sich von Früchten nährend, im Walde umherirrt, bis die Erzürnte ihm auf göttlichen Befehl seinen Verstand wiedergibt; das Weib zeigt sich ihm nun in seiner wahren Gestalt als „die schönste über alle Lande“ und wird seine Gattin. Die Wahrscheinlichkeit spricht dafür, dafs wir hier einen Reflex einer älteren Fassung der Ivaindichtung vor uns haben, in welcher die beleidigte Fee, Chrétiens Laudine, die in dem ursprünglicheren *Mb* ja die „Dame von der Quelle“ heifst, den Helden, weil er ihr untreu geworden, sie nicht mehr liebte, mit Wahnsinn strafte. Dafs Ivain-Oweins Wahnsinn als Strafe für seine Untreue aufzufassen sei, ist weder bei Chrétien noch im *Mb* ausgesprochen.

Ebenso scheint auf eine ursprünglichere Fassung des *Ivain* zurückzuweisen die schon oben S. 323 f. angezogene Episode, wo Wolfdietrich die Gattin in dem von Zwergen bewohnten Berg offenbar einem keltischen *sidh* — bei der Quelle wiederfindet.

Ist diese Auffassung in beiden Fällen zutreffend, so kannte also der Wolfdietrichdichter eine Gestalt des *Ivain*, welche in höherem Grade als Chrétiens *Ivain* und das *Mb* noch das Gepräge keltischer Sage trug, und aus welcher, im Hinblick auf die von Brown und Ehrismann gegebenen Nachweise, die Ivaindichtung, wie sie bei Chrétien und im *Mb* vorliegt, auf dem Wege der Rationalisierung märchenhafter Motive hervorgegangen sein muſs.

Danach haben wir, wenn wir von der irischen Sage ausgehen, nunmehr fünf Entwicklungstufen der Ivaindichtung gewonnen:

1. Eine irische Sage des Cuchulinnkreises vom Typus des *Serglige Conculaind* und des *Tochmarc Emere*, welche Motive beider Erzählungen vereinigt enthielt.

2. Die noch stark keltisches Gepräge tragende Fassung des Ivainstoffes, welche sich im *Wolfdietrich B* spiegelt.

3. Die Fassung des kymrischen Mabinogi von *Owein*.

4. Eine ältere Fassung des *Ivain*, für welche der *Gareth* Zeugnis abzulegen scheint, s. S. 316.

5. Chrétiens *Ivain*.

Nr. 1 und 3 glaube ich als gesichert [illegible] zu [illegible], 2 und 4 als sehr wahrscheinlich.

Mit den hier dargelegten, [illegible]
Erec und *Ivain* [illegible]
interessante und [illegible]
noch in keiner [illegible]
Fragen Beantwortung [illegible]
Chrétiens und der Ma[illegible]
war sie angeführt [illegible]
Fragen, die nur zu [illegible]

---

[1] Ausführlicher hat sich [illegible]
außer in [illegible]
seiner Introduction [illegible]
34 (1913), 305 f.

Wie wir schon oben sahen, folgert J. Loth aus der Tatsache, dafs in den Mabinogion von *Owein*, *Gereint* und *Peredur* unverkennbar französische Rittersitte herrscht — wenn auch eine primitivere als bei Chrétien —, die Notwendigkeit, eine französische Quelle für diese Erzählungen anzunehmen, während Windisch betont, solche französische Sitte müsse nach der normannischen Eroberung auch bei den Kelten in Wales Fufs gefafst haben, und in ihrem Auftreten in den Mabinogion kein Hindernis erblickt, die letzteren direkt aus keltischen Quellen abzuleiten. Ich mufs als Romanist mich in dieser Frage des Urteils enthalten.

Sind wir also, was die Frage der Entstehung des französischen Artusromanes angeht, auch jetzt noch weit vom Ziel, so dürfte das Problem doch durch die Feststellung, dafs der Artusroman in der Form, in der er uns in den Mabinogion entgegentritt, älter und primitiver ist als in der Gestalt, in der Chrétien ihn bietet, seiner definitiven Lösung ein gutes Stück näher gebracht sein. Eine Barrikade auf dem Wege zur richtigen Erkenntnis — die Foerstersche Mabinogiontheorie — ist aus dem Wege geräumt: *plus tard on pourra faire mieux.*

---

eux aussi de merveille et d'aventures extraordinaires, les auteurs gallois aient plié leur talent à une forme de récits nouvelle par certains côtés, rédigé tout au long par écrit ce qu'ils chantaient en partie, et racontaient oralement plus ou moins longuement au gré de leur imagination et suivant les circonstances" (S. 391). Die französischen Dichter behandelten dann diese Stoffe in Versen; möglich sei es, dafs neben diesen französischen Gedichten und vielleicht vor ihnen solche in englischer Sprache existierten: „*Pour les romans celtiques mis en vers français, on peut à la rigueur parler d'un archétype de langue française, mais il sera toujours très difficile d'en fixer touts les traits, car les sources où les Français ont puisé étaient déjà certainement troubles . . .*" (S. 395).

Anhang: Zur Komposition des Ivain.

Mit der Komposition des Romanes befafst sich eingehend Frl. Elise Richter in ihrem, schon im Vorwort angezogenen, erst nach Abschlufs dieser Arbeit erschienenen Artikel: „*Die künstlerische Stoffgestaltung in Chrestiens Ivain*, *Zs. f. rom. Philol.* 39 (1918), 385 ff. Die ganze Untersuchung ist hier indessen von vornherein auf eine falsche Basis gestellt, indem die Verfasserin den *Ivain* als eine selbständige Schöpfung Chrétiens betrachtet. Da es nicht glaublich scheint, dafs ihr die Arbeiten Browns und Ehrismanns unbekannt geblieben sein sollten, in denen gezeigt wird, dafs der Stoff aus irischer Sage entnommen ist, und in deren einer — Brown — auch schon gewichtige Gründe dafür beigebracht werden, dafs das Mabinogi von Chrétien unabhängig ist, in welchem Falle alles, was dem *Ivain* mit der kymrischen Erzählung gemein ist, schon in Chrétiens Quelle vorhanden war, — so mufs angenommen werden, dafs Frl. R. die Ergebnisse der genannten Gelehrten ablehnt. Tut sie das aber, so hätte sie, da beide von anderer Seite noch nicht widerlegt wurden, sich zunächst mit ihnen auseinandersetzen und die Gründe angeben müssen, die ihr deren Auffassung als unhaltbar erscheinen lassen, während sie ihre Arbeiten nicht einmal erwähnt. Diese von W. Foerster übernommene Methode des Ignorierens wissenschaftlicher Forschungen, die zu den eigenen Anschauungen im Gegensatz stehen, kann nicht gebilligt werden. In Wirklichkeit spricht, wie auf den vorausgehenden Blättern gezeigt wurde, alles für die Richtigkeit der Brown-Ehrismannschen Ergebnisse, damit aber werden die Aufstellungen Frl. Richters zu einem guten Teil ohne weiteres hinfällig. Dazu kommt, dafs die Verfasserin in den *Ivain* allerhand hineinlegt, was eine unbefangene Betrachtung unmöglich in ihm zu entdecken vermag, So entwirft die Verfasserin in wesentlichen Punkten von dem Schaffen des Dichters m. E. ein durchaus unzutreffendes Bild, gegen das Einspruch erhoben werden mufs.

Frl. Richter will gegenüber „eingebildeten Angriffen" auf Chrétiens dichterische Bedeutung — zu diesen „eingebildeten Angreifern" gehören G. Paris, E. Muret, G. Lanson — die überragende Kunst aufzeigen, die er bei der Komposition des *Ivain* betätigt habe. Der Dichter wollte nach ihr künstlerisch das Problem lösen, „die Liebestheorie der damaligen Moderne — kurz aus-

gedrückt die Liebestheorie des Andreas Capellanus — in den Rahmen des Alltags, d. h. der bürgerlichen Ehe, einzupassen. Er hat in diesem Roman versucht, den Widerstreit zwischen Trubaduranstand und bürgerlicher Moral auszugleichen, den doch jeder Leser empfinden mufste". Das höfische Epos habe „die Motive der Trubadurlyrik stückweise in sich aufgenommen und zwar eher in der Form der wiedergegebenen Gespräche und der allgemeinen Denkweise als in der Darstellung der Liebesfiktion selbst". Im *Karrenritter* habe Chrétien den typischen Liebhaber der Trobadordichtung, der die „Unerreichbare" liebt, gezeichnet, im *Ivain* habe er sich zur Aufgabe gemacht, „ein tadelloses Liebespaar zu zeichnen, das dennoch in der wirklichen Welt — trotz aller Märchenmotive seiner Dichtung — zu Recht bestehen kann. Seiner Laudine werden wir nur dann gerecht, wenn wir sie von diesem Gesichtspunkt aus betrachten. Sie entwickelt sich vor unseren Augen von einer Durchschnittsfrau zu einer Idealdame, und mit geschicktestem Kunstgriff hat der Dichter ihre Ehe mit Ivain vor diese Entwicklung gesetzt, so dafs sie nicht mehr das Ziel von Ivains Streben abgeben kann. Andrerseits ist das Ehebündnis durch Laudines Entscheidung (V. 2768 ff.) tatsächlich ungültig erklärt, so dafs Ivain um sie zu werben hat wie ein Fremder".

Diese Behauptungen werden zum guten Teil dadurch unhaltbar, dafs das Mabinogi nicht auf Chrétien, sondern mit ihm aus der gleichen Quelle schöpft; denn da die Handlung im *Ivain* und im *Mb* bis zu Lunetes Befreiung durch Ivain im wesentlichen dieselbe ist, so hat Chrétien sie bis zu dem angegebenen Punkte nicht frei komponiert, sondern in seiner Quelle bereits vorgefunden, und es kann keine Rede davon sein, dafs er durch ihre Gestaltung ein bestimmtes Problem habe lösen wollen. Nur dem Urheber der von Chrétien und dem *Mb* benutzten Erzählung könnte ein derartiges Problem vorgeschwebt haben; dafs das aber nicht der Fall war, wird bewiesen durch das Fehlen jeglicher Spuren provenzalischer Minnetheorien im *Mb*. Es ist ferner zu bestreiten, dafs sich in Laudines Charakter bei Chrétien irgend eine Entwicklung vollzieht: eine derartige Auffassung trägt in den Roman einen Gedanken hinein, der dem Autor offenbar gänzlich fern gelegen hat: es fehlt jeder Anhaltspunkt dafür, dafs Laudine im zweiten und dritten Teile des *Ivain* — ich begrenze den ersten Teil mit Ivains Abschied von der Gattin, den zweiten mit seinem Weggang nach Lunetes Befreiung — anders empfinde und handle als im ersten. Richtig ist nur, dafs Chrétien den ihm überkommenen Stoff im Geiste der südfranzösischen Minnelehren, die er am Hofe von Champagne kennen lernte und die Andreas Capellanus in seinem Werke ausführlich darlegt, bearbeitet hat. Die Vertrautheit des Dichters mit diesen Theorien tritt ja in der Tat gleich in der Einleitung hervor, wo wir V. 13 ff. von den „Schülern des Liebesordens" hören, dann später in der ausführlichen Schilderung, wie

die Liebe zu Laudine in Ivains Brust erwacht. Auf die Komposition des Romanes aber bis zu Ivains siegreichem Kampf gegen Lunetes Ankläger ist das in Rede stehende Moment ohne jeden Einfluſs gewesen. Nur für die Hinzufügung des letzten Teiles — das gebe ich Frl. Richter zu — wird es neben dem Wunsche des Dichters, die Erzählung in die Länge zu ziehen, insofern mitbestimmend gewesen sein, als es Chrétien darum zu tun war, Ivain im Sinne der provenzalischen Minneauffassung als den Ritter zu kennzeichnen, der durch das Verlangen, die Gunst seiner Herrin zu gewinnen — hier also: die Gunst der Gattin wiederzugewinnen — zu heldenhaften Taten angespornt wird. Es ist richtig, worauf die Verfasserin aufmerksam macht, daſs Ivain sich gegenüber seiner Gattin, deren Liebe er durch Nichteinhalten des verabredeten Termines verscherzt hat, in der gleichen Lage befindet wie der dienende Ritter gegenüber der erwählten Herrin: Ivain nimmt willig alles hin, was die Dame über ihn beschlieſst, V. 4599 f., seine Mühen werden erst dann enden, wenn er ihre Verzeihung erlangt haben wird, V. 4590 ff., und daſs die Hoffnung, durch ritterliche Taten erworbener Ruhm werde ihm diese verschaffen, nach Lunetes Errettung für seine Weigerung, zu bleiben, bestimmend ist, darf geschlossen werden aus seiner Entgegnung auf die Bemerkung Laudines, sie habe den Namen des Löwenritters noch nie vernommen: „Dame, daraus könnt Ihr erkennen, daſs ich nicht berühmt bin (*que ne sui gueires renomez*)“, V. 4619 f. Er glaubt, noch nicht genug geleistet zu haben, um ihrer Verzeihung sicher sein zu können.

Richtig ist auch, daſs Laudine in der Schluſsepisode des Romanes ganz im Sinne des neuen Minnekodex als die unnahbare Herrin erscheint, der der liebende Ritter in Demut als Bittender entgegentritt: mit keinem Worte ist davon die Rede, daſs Liebe zu Ivain in ihr mitspricht; nur deshalb nimmt sie ihn wieder in Gnaden an, weil sie Lunete den Schwur geleistet hat, alles, was in ihren Kräften steht, tun zu wollen, um den ihr noch unbekannten Ritter, der das Gewitter an der Quelle erregt hat, mit seiner ihm zürnenden Herrin auszusöhnen. Da, wie schon bemerkt, das *Mb* von einer solchen Auffassung Laudines noch nichts weiſs, so ist die Annahme berechtigt, daſs sie erst von Chrétien eingeführt worden sei.

Indem Frl. Richter so den Einfluſs der neuen Minnelehre auf den dem *Mb* fehlenden, letzten Teil des Chrétienschen *Ivain* ins Licht stellt, hat sie sich ohne Frage um die Würdigung von Chrétiens Anteil an der Dichtung ein Verdienst erworben, das ich rückhaltlos anerkenne. Was sie aber sonst noch zur Kompositionstechnik des Romanes beibringt, bedaure ich, in der Hauptsache ablehnen zu müssen.

Ich bestreite, wie schon gesagt, daſs es in der Absicht des Dichters liegt, „eine ganz zielbewuſste Entwicklung“ von Laudines Charakter zu geben. Ich sehe nicht, was zu der Annahme be-

rechtigt, dafs, wie Frl. R. meint, der Dichter die tiefe Trauer Laudines über den Tod ihres Gatten als mafslos, diese Trauer wie die schnelle Vermählung mit Ivain als unhöfisch betrachte. Die Wiederverheiratung Laudines wenige Tage nach dem Tode ihres ersten Gatten, des Esclados *li Ros*, mufs gewifs vom rein menschlichen Gesichtspunkt aus befremden, aber der Dichter rechtfertigt sie ja damit, dafs die Quelle notwendig eines Verteidigers bedarf, der das Land vor der drohenden Verwüstung bewahrt, s. die Worte Lunetes V. 1614 ff.:

„Mes or dites, si ne vos griet:
Vostre terre qui defandra,
Quant li rois Artus i vandra,
Qui doit venir l'autre semainne
Au perron et a la fontainne?"

„Aber nun sagt, und es möge Euch nicht lästig sein: wer soll Euer Land verteidigen, wenn der König Artus erscheint, der in der nächsten Woche zur Steinplatte und zur Quelle kommen soll?"

Siehe ferner die Rede des Seneschalls an die Mannen Laudines V. 2081 ff.:

„Ihr Herren", sagt er, „Krieg bedroht uns. Tag für Tag rüstet sich der König mit aller möglichen Eile, um auszuziehen zur Verwüstung unseres Landes. Bevor vierzehn Tage vergehen, wird das ganze Land verheert sein, wenn sich nicht ein guter Verteidiger findet."

Ebenso äufsert sich Lunet im Mabinogi, Loth II², 25:

„Du weifst, dafs man Deine Herrschaft nur durch Tapferkeit und Waffen aufrecht erhalten kann. Suche also schleunigst einen, der sie verteidigt." „. . . wenn Du Deine Quelle nicht behaupten kannst, kannst Du Dein Land nicht behaupten . . ."

Nachher, Loth S. 27, stellt die Dame ihren Vasallen anheim, ob einer von ihnen sie heiraten will oder ob sie einen anderen Gatten wählen soll, der im Stande ist, das Land zu verteidigen. Die Befragten entscheiden, dafs es ihr gestattet sein soll, „*de choisir un mari en dehors du pays*".

Laudine handelt also, wenn sie Ivain die Hand reicht, nur unter dem Drucke einer zwingenden Staatsraison; s. zu dem Motiv noch Behrens' *Zeitschr.* 41¹, 144 f.

Ebenso wenig besteht offenbar nach der Anschauung des Dichters irgend ein ursächlicher Zusammenhang zwischen der Schnelligkeit, mit der Laudine sich bereit finden läfst, Ivain die Hand zu reichen, und seinem Fortgang gleich nach der Hochzeit, in dem Sinne, dafs, wie Frl. R. meint, nach der höfischen Auffassung „zu leicht eroberte Minne wertlos sei". Wäre dies die Meinung des Dichters, so müfste sie doch irgendwo angedeutet sein, was nicht der Fall ist. Von einer „Läuterung" im Verlauf der weiteren Erzählung kann nur bei Ivain, nicht aber bei Laudine die Rede

sein, da nirgends gegen sie ein Vorwurf erhoben wurde. Laudine soll „immer unnahbarer, immer kühler, erhabener, verantwortungsloser“ werden. Aber wo sind denn die Stufen dieser angeblichen Entwicklung? Davon, dafs Laudine Ivain aus Liebe geheiratet habe, ist im ersten Teile der Dichtung nirgends die Rede. Nachher äufsert sie ihre Gesinnung gegen ihren Gatten nur zweimal: zuerst, als sie sich von ihm lossagt und ihm den Ring, den sie ihm mitgab, entreifsen läfst, weil er nicht, seinem Versprechen gemäfs, nach Jahresfrist zu ihr zurückgekehrt ist, V. 2716 ff.; hier hören wir, dafs sie Ivain liebt, dafs sie die Tage seiner Abwesenheit zählt, V. 2754 ff., — es ist die Liebe, die die Gattin dem Gatten schuldet. Das zweite Mal äufsert sie ihre Gesinnung in der Schlufsszene, wo sie ihm nicht freiwillig, sondern durch ihren Eid gezwungen verzeiht, V. 6790 ff. Im ersteren Falle kann nicht von Unnahbarkeit gesprochen werden, da Ivain ihr ja gar nicht genaht ist, worin eben seine Schuld besteht. Andererseits liegt im zweiten Falle keine Steigerung der im ersten bekundeten Gesinnung vor. Laudine hat Ivain auf den Rat Lunetes und ihrer Barone hin aus Gründen der Staatsklugheit geheiratet. Nun liebt sie ihn, wie eine Gattin ihren Gatten lieben soll. Als er aber den Termin der Rückkehr versäumt, da entbrennt sie in berechtigtem Zorn, weil sie ihn für untreu hält, und sagt sich von ihm los; in dieser Stimmung beharrt sie, bis Lunete sie durch eine List zwingt, dem Reuigen widerwillig Verzeihung zu gewähren. Von einer Entwicklung in Laudines Charakter, einer Läuterung, kann also in keiner Weise gesprochen werden.

Mit der Behauptung, Laudine sei „mit grofser, echt französischer Ironie“ gezeichnet, wird weiter unserem Autor etwas untergelegt, woran er augenscheinlich nicht im entferntesten gedacht hat. Man verstehe die Dichter des Mittelalters doch aus dem naiven Geiste ihrer Zeit heraus und suche bei ihnen nicht alle möglichen Subtilitäten einer raffinierten, modernen Psychologie! Die Ironie soll darin liegen, dafs Laudine ihren ersten Gatten nach drei Tagen vergifst, sich aber nicht darüber fassen kann, dafs Ivain *sie* vergifst; dafs sie Ivain aus eigenem Begehren heiratet, aber die Verantwortung Lunete zuschiebt; dafs sie Lunete dem Holzstofs überantwortet, sie aber sogleich wieder zu Rate zieht, nachdem sie freigesprochen ist. Demgegenüber kann ich, was die beiden ersten Punkte betrifft, nur auf das vorhin Bemerkte verweisen, wonach Laudine Ivain gar nicht aus „Begehren“ heiratet, sondern allein, damit er die Gewitterquelle beschütze, s. dazu noch oben S. 270, A. 1; ihre Heirat hat also auch ein Vergessen ihres ersten Gatten nicht zur Voraussetzung. Die Verantwortung für ihr Handeln *schiebt* sie Lunete nicht *zu*, sondern Lunete trägt diese Verantwortung tatsächlich, da Laudine sich nur auf deren Vorstellungen hin zu sofortiger Wiedervermählung entschliefst. Es liegt auch, wie wir sahen, dem Dichter gänzlich fern, ihr aus der

Einwilligung in die Heirat mit Ivain einen Vorwurf zu machen, er kann also unmöglich daran gedacht haben, ihre rasche Heirat in ironischen Kontrast zu setzen zu ihrem Zorn über Ivains Treulosigkeit, — die Tatsache, daſs sie selbst Ivain „begehrt“ habe, zu der anderen, daſs sie Lunete für den gefaſsten Entschluſs verantwortlich macht. Und wenn sie sich von der Dienerin, nachdem durch den gottesgerichtlichen Zweikampf deren Unschuld dargetan ist, wieder beraten läſst, so liegt natürlich für den Dichter nicht der mindeste Grund vor, ihr dies zu verübeln.

Weiter soll die Ironie des Dichters sich darin zeigen, daſs er Laudine dem Ivain zürnen läſst, weil er nicht pünktlich zu ihr zurückkehrt, sie selbst aber seiner nicht gedenken läſst; letzteres werde damit angedeutet, daſs sie Ivain nicht wiedererkennt, als er mit herabgelassenem Visier vor ihr erscheint: „sie sucht ihn nicht in jedem Ritter, der vor sie hintritt, ihre Einbildungskraft ruft ihr nicht seine Stimme, seinen Gang zurück, darum erkennt sie ihn nicht“. Auch zu dieser Auffassung bietet die Darstellung Chrétiens gar keinen Anhalt. Die Tatsache, daſs wir Jemanden, den wir nicht sehen oder der in einer Verkleidung vor uns steht, allein schon an der Stimme zu erkennen vermögen, wird ja doch in der erzählenden wie in der dramatischen Literatur, besonders der älteren, aber auch noch der neueren und neuesten Zeit, vielfach auſser Acht gesetzt, offenbar deshalb, weil entweder der Autor selbst oder doch der naive Leser, das naive Publikum, für die er schreibt, sich der in Rede stehenden Tatsache gar nicht bewuſst sind, oder doch, wenn dies ja der Fall ist, an der in ihrer Auſserachtlassung liegenden Unwahrscheinlichkeit keinen Anstoſs nehmen. Der Gedanke, Chrétien habe, indem er Laudine den Ivain nicht sofort an der Stimme erkennen läſst, zum Ausdruck bringen wollen, daſs die Erinnerung an den treulosen Gatten in ihr nicht mehr lebendig sei, mutet unserem Dichter ein psychologisches Raffinement zu, welches m. E. bei einem *conteur* des 12. Jhs. vollkommen ausgeschlossen ist.

Auch darin endlich, daſs Laudine dem Ivain bei der Begegnung nach seinem Kampfe für Lunete ihre Überzeugung ausspricht, keine Dame werde einem so tapferen Ritter auf die Dauer zürnen, während sie selbst später nur durch ihren Lunete geschworenen Eid zu bewegen ist, dem vielgeprüften Helden zu verzeihen, liegt keine Ironie: offenbar hat der Dichter selbst den hier vorliegenden Widerspruch gar nicht bemerkt.

Im folgenden ist dann wieder die Behauptung zu beanstanden, Laudine habe durch ihr späteres Verhalten ihre rasche Heirat „gesühnt“, denn, wie gezeigt, bedarf nach Chrétiens Darstellung diese keiner „Sühne“.

Auch die anschlieſsenden Ausführungen über „Ivains Läuterungsprozeſs“ tragen in die Erzählung alles mögliche hinein, worauf kein unbefangener Leser kommen wird und woran der Dichter

selbst sicher nicht gedacht hat. Ivain soll anfangs „eine mindere Gattung Mensch sein als später". Er „begehre zufahrend" ein Weib, das er kaum gesehen, „ohne sich die Frage seiner eigenen Würdigkeit vorzulegen, ohne von der Rohheit so rascher Werbung zurückzuschrecken"; er ergreife „in hemmungsloser Begehrlichkeit von dem Weibe des Getöteten Besitz". Damit verletze er eine Hauptregel des Minnekodex, nach dem eine Werbung, die unverhüllt auf den Besitz lossteuert, als unziemlich galt. Wenn dies wirklich Chrétiens Auffassung wäre, so müfste sie abermals doch irgendwo angedeutet sein, was nicht der Fall ist, auch hat m. W. noch keiner von allen, die sich mit unserem Roman befafst haben, derartiges aus der Erzählung herausgelesen. Es handelt sich einfach um das in der höfischen Dichtung des Mittelalters so häufige Motiv: Liebe auf den ersten Blick, das ja auch das *Mb* hier schon enthält. Der Vergleich mit der Werbeszene in Shakespeares Richard III. ist ganz und gar unangebracht: Ivain ist für den Dichter doch kein „Mörder", sondern ein tapferer Held, der einen Gegner, der ihn angriff, im offenen, ehrlichen Zweikampf getötet hat! Dafs auf die Schilderung von Ivains Verhalten im zweiten und dritten Teil der Dichtung der Typus des *entendaire*, des korrekten „Minners" der Trobadordichtung, von Einflufs gewesen ist, halte ich, wie schon dargelegt, für zutreffend, aber wenn auch Ivains Wahnsinn in Parallele gesetzt wird zu der Geistesabwesenheit und Geistesverwirrung, von welcher in der provenzalischen und provenzalisierenden Dichtung wohl der Liebende befallen wird, so mufs ich abermals widersprechen, denn jener abnorme Geisteszustand ist doch nichts anderes als eine Folge der „Hypnose", die auf den Liebenden der Gedanke an die Geliebte ausübt, während Ivains Wahnsinn hervorgerufen wird durch die Verzweiflung, in die ihn Laudines Absage stürzt. Dafs diese Episode mit der neuen Minnetheorie nichts zu tun hat, ergibt sich ja auch mit Sicherheit daraus, dafs das Wahnsinnsmotiv sich schon in der irischen Quelle des *Ivain*, dem *Serglige Conculaind*, wie im *Mb* findet, auf die beide freilich Frl. Richter keinerlei Rücksicht nimmt.

Die Ansicht, der Dichter habe, indem er Ivain den festgesetzten Termin seiner Rückkehr versäumen läfst, ironisch andeuten wollen, wie schwach es anfangs um seine Liebe gestanden habe, ist ebenso wenig zu billigen; denn im ersten Teile wird doch gerade die grofse Heftigkeit dieser Liebe eindringlich ausgemalt, und aufserdem war ja auch dieser Zug — Vergessen des Termines — nach dem Ausweis des *Mb* schon in Chrétiens Quelle vorhanden. Freilich stimmt dieses rasche, vollständige Vergessen Laudines schlecht zu dem Ungestüm von Ivains Liebe im ersten Teil, aber das gleiche gilt auch schon von seiner Entfernung unmittelbar nach der Vermählung, und in beiden Fällen ist dieser Widerspruch im *Mb*, wie wir oben S. 279 sahen, nicht vorhanden, da hier Owein die Gattin erst nach dreijährigem Zusammenleben verläfst, der

Widerspruch ist also sehr wahrscheinlich durch eine ungeschickte Änderung Chrétiens oder schon seiner unmittelbaren Quelle zu erklären.

Nicht haltbar scheint mir auch der Gegensatz, der von der Verfasserin konstruiert wird zwischen Ivains Quellenabenteuer und seinen späteren Taten: das erstere sei nur kühn, die späteren seien auch edel, denn zur Quelle ziehe er aus reiner Abenteuerlust, die Taten seiner Probezeit verrichte er aus reiner Ritterlichkeit, als Hilfsleistungen; solche edle Taten zu vollbringen sei eines der wichtigsten Kennzeichen des *fin amant.* Nichts berechtigt m. E. zu der Annahme, dafs Chrétien Ivains Leistungen in dieser verschiedenen Weise gewertet habe. Es widerspricht durchaus dem Geiste des Artusromanes, die reine Abenteuerlust gering einzuschätzen; derjenige, der sie betätigt, zeigt kriegerischen Sinn, strebt nach Waffenruhm und genügt so seiner Ritterpflicht; ein Unterschied zwischen Taten, die nur aus Freude am Waffenhandwerk vollbracht werden, und solchen, die Bedrängten aus der Not helfen, wird, soweit meine Kenntnis reicht, nirgends gemacht, und es fehlt jeder Grund zu der Annahme, dafs Chrétien bei Ivains Taten eine derartige Scheidung habe vornehmen wollen.

Auch dafs vor Ivain Calogrenant das Quellenabenteuer besteht, soll ein besonderer technischer Kunstgriff sein, mit dem der Dichter den Zweck verfolge, dafs bei Ivain die Teilnahme der Leser „nicht mehr auf das Abenteuer selbst gerichtet sei, das er nur um des Abenteuers willen besteht". Indem es das zweite Mal „nur zusammenfassend erwähnt" werde, wirke es durchaus nebensächlich. Diese letztere Behauptung ist zu bestreiten: wenn auch das zweite Mal über den Besuch bei dem gastfreien Ritter und die Begegnung mit dem Waldschrat naturgemäfs nur in aller Kürze berichtet wird, so wirkt deshalb doch das Quellenabenteuer selbst, Ivains Zweikampf mit Esclados, nicht im mindesten nebensächlich, vielmehr kann der Umstand, dafs vorher Calogrenant dem gefährlichen Gegner unterlag, beim Leser die Spannung, wie es nun Ivain ergehen werde, nur steigern. Hätte der Dichter die Absicht, die Frl. Richter ihm zuschreibt, wirklich gehabt, so würde er doch ganz gewifs auf die Schilderung des Zweikampfes, der er das erste Mal nur 24 Verse widmet, 518—541, das zweite Mal nicht deren 61, 815—875, also fast die dreifache Zahl, verwendet haben!

Im zweiten Teil ihrer Abhandlung will die Verfasserin auf ein bisher noch nicht hervorgehobenes Stilmittel Chrétiens, „den bis ins Feinste durchgeführten Parallelismus in der Darstellung" aufmerksam machen. Ein solcher Parallelismus kann aber doch nur dann ein beabsichtigter sein und nur dann einem künstlerischen Zwecke dienen, wenn er in einem geschlossenem Motivenkomplex zu Tage tritt, denn nur in diesem Falle liegt Symmetrie vor, die ästhetisch wohlgefällig wirkt. Das ist aber bei den Erzählungsmomenten, die Frl. R. heranzieht, nur teilweise der Fall, nämlich

bezüglich der Vorkommnisse bei Ivains erstem und letztem Besuch an der Quelle, — die übrigen parallelen Züge stehen isoliert und sind offenbar ein Ergebnis reinen Zufalls, denn was für eine künstlerische Wirkung sollte die vereinzelte Wiederholung des gleichen Motives ausüben? Was für ein künstlerischer Parallelismus soll darin liegen:

dafs Ivain mit Lunete zweimal unerwarteterweise an der Quelle zusammentrifft, das erste Mal, V. 3563 ff., als er die Dienerin dort in der Kapelle eingesperrt findet, das zweite Mal. V. 6664 ff., als umgekehrt Lunete ihn hier antrifft, nachdem er, von Sehnsucht nach Laudine getrieben, dahin zurückgekehrt ist und durch Ausgiefsen von Wasser auf die Steinplatte das Unwetter heraufbeschworen hat?

dafs Gauvain zweimal vermifst wird, das erste Mal, V. 3703 ff., als Lunete ihn an Artus' Hof sucht, damit er für sie kämpfe, das zweite Mal, V. 3905 ff., als seine eigene Schwester der Hilfe bedarf?

dafs Ivain zweimal ein Zauberring überreicht wird, zuerst, V. 1026, von Lunete ein Ring, der ihn unsichtbar macht und vor seinen Verfolgern rettet, dann, 2600 ff., ein solcher von Laudine, der ihn unverwundbar macht, so lange er in Treuen ihrer gedenkt? Die Verf. meint, die Wirkung des ersten Ringes sei eine rein äufserliche, die des zweiten hingegen eine innerliche, da dieser ihres Dafürhaltens eine symbolische Bedeutung hat: er sei ein Symbol der Liebe selbst: treues Liebesgedenken mache „fest", unverwundbar, Liebesvergessen dagegen hinfällig. Aber von einer solchen symbolischen Bedeutung des zweiten Ringes weifs Chrétien nichts, und sie scheint mir auch nicht zulässig, denn wenn der Ring ein Symbol des unverwundbar machenden treuen Liebesgedenkens (des Ritters) wäre, müfste sein Besitz doch an sich den Träger schirmen, während vielmehr seine Wirkung das Vorhandensein solchen treuen Liebesgedenkens zur Voraussetzung hat, letzteres also von dem Ringe unabhängig ist.

Welchen künstlerischen Parallelismus soll es endlich bedeuten, dafs Ivain zweimal ungesehen, bezw. unerkannt Laudine sieht, das erste Mal, V. 1286 ff., als er bei Gelegenheit des Leichenbegängnisses ihrer vom Fenster des Schlosses aus ansichtig wird, das zweite Mal, V. 4580 ff., als er ihr nach siegreicher Verteidigung Lunetes in voller Rüstung mit geschlossenem Visier entgegentritt? Das gleiche Motiv liegt hier doch nur insofern vor, als beide Male Laudine nicht weifs, dafs Ivain sie sieht. Aber die Umstände sind in beiden Fällen so verschieden, dafs schwerlich irgend ein Leser bei der zweiten Situation sich an die erste erinnert fühlen, das Bewufstsein eines Motivenparallelismus haben wird: das erste Mal ist Ivain überhaupt unsichtbar, er erblickt Laudine im Trauergefolge hinter der Bahre des Gatten, das zweite Mal ist nur sein Antlitz nicht sichtbar, er wird wohl gesehen, aber nicht erkannt, Laudine steht ihm gegenüber.

Alle diese Fälle können also für den Nachweis eines angeblich durch den Roman sich hindurchziehenden Parallelismus nicht in Betracht kommen.

Dagegen ist, wie schon oben bemerkt, der Parallelismus zwischen den Vorgängen auf dem Schlosse, durch die Laudine im ersten Teile des Romanes für Ivain gewonnen wird, und denen, durch die sie im letzten Teile ebenda für ihn wiedergewonnen wird, nicht zu leugnen, aber er erklärt sich doch einfach daraus, dafs der Dichter in der die Lösung bringenden Szene jene frühere Episode kopiert, was ja nahe lag: Lunete schlägt Ivain vor, sie holt ihn, usw., aber das Vorhandensein eines bis ins Feinste durchgeführten Parallelismus in der Darstellung des Romanes überhaupt wird dadurch natürlich nicht im mindesten erwiesen. Im übrigen ist gerade vom Gesichtspunkt der künstlerischen Technik aus dieser Schlufs ohne Zweifel verfehlt. Man bedenke: Ivain vollbringt alle seine tapferen Taten, nachdem er Lunete befreit hat, ausschliefslich in der Absicht, sich Waffenruhm zu erwerben und so die Gunst seiner zürnenden Gattin wiederzugewinnen. Die Logik der Erzählung würde fordern, dafs er eben auf diesem Wege sein Ziel endlich erreichte. Statt dessen erhält Laudine von seinen Waffentaten überhaupt keine Kenntnis, sie verzeiht ihm nicht deshalb, weil er sich ihrer Liebe als würdig erwiesen hat, sondern nur widerwillig, weil Lunete sie durch eine fein ausgeklügelte List dazu zwingt! Offenbar wird damit der ganze Abschnitt, der zwischen Lunetes Rehabilitierung und Ivains schliefslicher Rückkehr zur Quelle liegt, im Organismus der Handlung vollkommen überflüssig, er steht mit der Lösung in gar keinem Zusammenhang, ist ein reines *hors d'oeuvre*, — ein schlagender Beweis dafür, wie wenig Chrétien, der liebenswürdige, sprach- und versgewandte *conteur*, Anspruch auf den Titel eines tiefer denkenden Künstlers und eines grofsen Dichters hat.

Also: ich gestehe, wie schon bemerkt, Frl. Richter gerne das Verdienst zu, dafs sie als erste den im *Ivain* nachweisbaren Spuren der bei Andreas Capellanus in scholastischer Weise kodifizierten südfranzösischen Minnelehren nachgegangen ist und so den letzten Teil der Chrétienschen Dichtung in ein neues Licht gerückt hat. Im übrigen aber scheinen mir ihre Darlegungen zum grofsen Teil ein geradezu typisches Beispiel darzustellen für die Interpretationsmethode, die gekennzeichnet ist durch den wohlbekannten Spruch:

Im Auslegen seid frisch und munter!
Legt ihr's nicht aus, so legt was unter.

Nachträge und Berichtigungen.

Seite 53. Wegen der Literatur über die Feen und Wesen anderer Art, die nach irischer Vorstellung in der „Unterwasserwelt" hausen, verweise ich auf die ausführliche Zusammenstellung bei Tom Peete Cross, *The celtic elements in the lays of* Lanval *and* Graelent, *Modern Philol.* 12 (1914/15), 603 Anm. Zu dem Motiv s. auch Arthur C. L. Brown, *Notes on Celtic Cauldrons of Plenty and the Land-beneath-the-waves, Anniversary Papers Kittredge* 1913, 245 ff.

S. 104. Über die grofse Verbreitung des Kultus von Wassergottheiten, die man sich meist als weibliche Wesen dachte, in vorrömischer Zeit in Gallien s. J. A. Mac-Culloch, *Religion of the ancient Celts*, Edinburg 1911, 184: „*Before the Roman Conquest the cult of water-goddesses, friends of mankind, must have formed a large part of the religion of Gaul ... Thus every spring, every woodland brook, every river in glen or valley, the roaring cataract, and the lake were haunted by divine beings, mainly thought of as beautiful females.*" S. auch die oben genannte Arbeit von T. P. Cross S. 600 und Dom Louis Gougaud, *Les chrétientés celtiques*, Paris 1911, 14, Anm. 3. Es ist nicht unwahrscheinlich, dafs dieser Kultus auch im alten Irland existierte.

S. 76, Z. 19 v. u.: für *Morgaine* lies *Morgain.*

S. 81, Z. 17 v. u.: für G. Paris lies J. E. Matzke.

S. 118, Z. 9 v. u.: Die Bemerkung, dafs in der *Pesme Avanture* Einflufs der Tristansage vorliege, ist nach S. 306 zu korrigieren.

S. 146, Z. 2 v. u.: für *Noireson* lies *Noroison.*

S. 171, Anm. 1. Die Angabe, dafs das Grimmsche Märchen von Rotkäppchen nach Hermann Grimm auf Dorothea Wild zurückgehe, beruht auf einem Versehen; letzterer bezeichnet als Quelle vielmehr die alte Marie, nach Bolte-Polivka I, S. 234 aber stammt von dieser wieder nur die zweite mitgeteilte Fassung, wo der Wolf vom Dache in den Trog hinabstürzt und ertrinkt, die erste Fassung — die allgemein bekannte — ist von Jeanette Hassenpflug, der Schwester des späteren hessischen Ministers, deren Mutter nach Hermann Grimm a. a. O. französischer Herkunft war.

Daran, dafs das deutsche Rotkäppchenmärchen aus Perrault (1697) stammt, kann im Hinblick auf die genauen wörtlichen

Übereinstimmungen gar kein Zweifel sein. Trotzdem wird es von Hermann Zech, *Perrault's Contes de ma Mère l'Oye*, Progr. der K. Wilhelms-Realschule in Stuttgart, Stuttgart 1906, 25, bestritten, obgleich Z. selbst die „überraschende Übereinstimmung beider Versionen“ anerkennt, besonders im Anfange:

Perrault:	Grimm:
Cette bonne femme (la mère-grand) lui fit faire un petit chaperon rouge qui lui seyait si bien que partout on l'appelait le petit Chaperon rouge.	Einmal schenkte sie (die Grofsmutter) ihm ein Käppchen von rotem Sammet, und weil ihm das so wohl stand (und es nichts anderes mehr tragen wollte), hiefs es nur das Rotkäppchen.

Ferner am Schlufs im Dialog zwischen dem im Bett der Grofsmutter liegenden Wolfe und dem Rotkäppchen. Z.'s einziger Grund gegen die Ableitung des Märchens aus Perrault ist aber der, dafs die Br. Grimm in den Anmerkungen B. III, no. 26 Perrault nicht als ihre Quelle bezeichnen („Aus den Maingegenden. Bei Perrault *chaperon rouge*, wonach Tieks anmutige Bearbeitung in den romantischen Dichtungen“). Z. meint, die Übereinstimmung sei selbst in Einzelheiten so grofs, „dafs an eine Entlehnung von seiten Grimms zu denken wäre, wenn wir nicht annehmen müfsten, dafs Grimm diese Entlehnung in den Anmerkungen unumwunden zugegeben hätte.“ Dieses Bedenken ist aber nach dem Gesagten nicht ausreichend, da die Br. Grimm das Märchen in der Tat nicht aus Perrault entnahmen, sondern es Jeanette Hassenpflug nacherzählten. Offenbar hat entweder diese selbst oder ihre Mutter, von der sie ihrerseits das Märchen haben mochte, aus Perrault geschöpft. Der der französischen Fassung fehlende Schlufs des deutschen Märchens erklärt sich dann einfach als ein nachträglicher Zusatz, der den Zweck hat, der Geschichte einen guten Abschlufs zu geben, und der wohl stammt aus dem Märchen von dem Wolf und den sieben jungen Geislein, Grimm, no. 5, auf das Bolte-Polivka auch hinweisen (Märchenkontamination). Wenn Husson, *La Chaîne traditionelle*, Paris 1874, 7ff. und A. Lang, *Perrault's Popular Tales*, Oxford 1888, LIX den Kern des Märchens finden wollen „in einer in den vedischen Hymnen vorkommenden Erzählung von einem jungen Mädchen, das durch die Asvins (Dioskuren) aus dem Rachen eines Wolfes befreit wird“, — in welchem Falle die deutsche Fassung das Ursprüngliche erhalten hätte und nicht auf die französische zurückgehen könnte —, so ist zu erwidern, dafs die Übereinstimmung offenbar eine viel zu vage ist, als dafs aus ihr ein Zusammenhang zwischen der vedischen Erzählung und dem Märchen gefolgert werden kann. Die mythische Erklärung von Linnig, *Deutsche Mythenmärchen*, Paderborn 1883, 184f., wonach das Rotkäppchen ursprünglich die Morgenröte, der Wolf einerseits ein Symbol des Sonnenwesens, andererseits der Finsternis wäre, wird heute auch wohl von niemand mehr gebilligt werden. Auch Bolte-Polivka tun weder der vedischen Geschichte noch der mythischen

Erklärung Linnigs Erwähnung. Es besteht also gar kein Grund, die Herkunft des Grimmschen Märchens aus dem Perraultschen in Zweifel zu ziehen.

S. 187 Anm., Z. 19 v. u.: tilge *de*.

S. 206 f. Bezüglich der Rolle, die in der Phantasie der Kelten schon in der ältesten Zeit der Gedanke an den Tod spielte, sowie der keltischen Vorstellungen über das Jenseits sei noch verwiesen auf die Einleitung von Anatole Le Braz, *La légende de la Mort chez les Bretons armoricains, troisième édition refondue et augmentée*, Paris 1912. Der Verf. zitiert S. XII aus E. Renan — der bekanntlich selbst Bretone war —, *Essais de morale et de critique*, Paris 1860, S. 451 die Stelle:

„*Un des traits par lesquels les races celtiques frappèrent le plus les Romains, ce fut la précision de leurs idées sur la vie future, leur penchant pour le suicide, les prêts et les contrats qu'ils signaient en vue de l'autre monde. Les peuples plus légers du Midi voyaient avec terreur dans cette assurance le fait d'une race mystérieuse, ayant le sens de l'avenir et le secret de la mort.*"

Le Braz setzt hinzu:

„*Aussi loin que nous remontions en effet, dans l'histoire des Celtes, la préoccupation de l'au delà, comme nous disons aujourd'hui, semble avoir exercé sur leur imagination un prestige vraiment singulier.*"

Le Braz führt weiterhin S. XIV an die Stelle aus Lucans *Pharsalia* I, 444 (nicht 449!) ff., wo der Dichter, zu den Druiden gewandt, sagt:

„*D'après vos leçons, les ombres ne vont pas aux silencieuses demeures de l'Erèbe ni dans les pâles royaumes souterrains de Pluton; le même esprit anime les membres dans un autre monde; si votre science n'est pas du charlatanisme, la mort est le milieu d'une longue vie.*"

Die Verse lauten im Original:

> . . . . . . vobis auctoribus umbrae
> Non tacitas Erebi sedes Ditisque profundi
> Pallida regna petunt; regit idem spiritus artus
> Orbe alio; longae, canitis si cognita, vitae
> Mors media est.

L. B. stellt fest, daſs nach dem von Salomon Reinach, *Ethnogénie gauloise* III, S. 187 erbrachten Nachweis *orbis alius* hier bedeutet „*non le globe entier, mais seulement une région de la terre. Ce n'est pas dans une planète différente de la nôtre qu'il faut aller chercher l'élysée celtique. L',autre monde' dont parle Lucain n'était pas situé hors de celui-ci. Les morts ne s'évadaient pas plus de la terre qu'ils ne s'évanouissaient dans ses profondeurs. Mourir, c'était simplement émigrer.*"

Er bemerkt ferner, S. XXV f., daſs im modernen Volksglauben der Kelten die Feen und die Toten beständig identifiziert werden:

„Lorsqu'on disparaît de cette vie en pleine jeunesse, c'est qu'on a été ravi par les fées", und S. XXVIII: „*. . . la conscience irlandaise fut tousjours hanté, comme toute l'âme celtique, par l'impérieuse image d'un autre monde.*" Wir hören S. XXX, daſs „*de tous les peuples celtiques, les Bretons sont peut-être celui qui a conservé le plus intacte l'antique curiosité de la race pour les problèmes de la mort*"; S. XXV: „*. . . on a pu dire de la Bretagne qu'elle était avant toute chose le pays de la mort. Et l'homme a parfait à cet égard l'oeuvre de la nature. Sur cette terre si propice aux évocations d'outre-tombe, il a prodigué les monuments funéraires. Voyager en Bretagne, c'est fouler le sol classique des ossuaires et des charniers.*"

Daſs in dieser Beziehung die Kelten in Wales, die Kymren, auch heutzutage noch mit den Bretonen übereinstimmen, stellt auf Grund eigener Beobachtung fest Hugo Schuchardt in seinen, aus dem J. 1875 stammenden, geistvollen „Keltischen Briefen", *Romanisches und Keltisches*, Berlin 1886, 317 ff. Er betont den „starken Zug nach der anderen Welt, welcher aus alter Zeit ein Gemeingut aller keltischen Stämme ist. Hat etwa der Ocean dazu beigetragen, in seinen Anwohnern das Gefühl der Unsterblichkeit und den Gedanken an das Jenseits zu nähren und zu steigern?" (S. 325). Er bemerkt S. 420 f., daſs die Gedanken der streng religiös gesinnten Kymren sich mit Vorliebe speziell mit den im Jenseits drohenden Schrecken der Hölle befassen: „. . . trüber Himmel, ernste Gesichter, dunkle Kleider — und im Vordergrunde des Jenseits die Hölle. Es muſs den Kelten im Blute stecken; ihre Literatur ist der beste Beweis dafür". Er führt für das 18. Jh. als Belege an Gronwy Owens Gedicht vom jüngsten Tag und Elis Wynns „Visionen des schlafenden Barden". „Mit den rohesten Strichen, den grellsten Farben die Hölle zu malen, das behagt auch heutzutage den Dichtern nicht minder als den Predigern."

Diese Stellen dürften genügen, um darzutun, daſs van Hamels ablehnende Haltung gegenüber der Deutung des *SgC* auf eine *Other-world*-Reise des Helden nicht gerechtfertigt ist, und sie dürften, wie das ganze angeführte Werk von Le Braz, auch gegenüber Loths abfälliger Bemerkung über eine zu starke Betonung der Jenseitsmotive in den irischen Sagen durch die moderne Forschung wohl Beachtung verdienen.

S. 240 f. J. Pokorny, *Spuren von Germanen im alten Irland vor der Wikingerzeit, Zs. f. celt. Philol.* 11 (1917), 169 ff. vermutet, die Fomorier seien als germanische Stämme aufzufassen, „die ja nachgewiesenermaſsen schon in den ersten zwei Jahrhunderten n. Chr. nach der irischen Ostküste gekommen waren, um so mehr, als die Fomorier deutlich als verhaſste Unterdrücker und Fremdlinge geschildert werden". *Fomhair* im Neuirischen und Gälischen bedeutet sowohl „Riese" wie auch „Seeräuber", mittelirisch „*fomeir*" bezeichnet ebenso ein mythisches Riesenvolk wie auch die germa-

nischen Wikinger. Man nahm bisher an, dafs man im 10. Jh. die Wikinger einem mythischen Riesenvolk der Fomorier gleichgesetzt habe. Pokorny verweist demgegenüber auf eine zuerst von Kuno Meyer, *Älteste irische Dicht.* II, 6 herausgegebene Strophe, die im 6. oder 7. Jh. gedichtet sein mufs und in der von einem König der irischen *Domnainn* gesagt wird, dafs er „die Talgründe der Fomorier verheerte". Da die Strophe vor die Wikingerzeit fällt, ergibt sich aus ihr, „dafs diese Fomorier ein wirkliches Volk gewesen sein müssen, das wahrscheinlich den Domnainn benachbart war". Es sei dann leicht möglich, dafs es im 10. oder 11. Jh. mit einem mythischen Riesenvolke zusammengeworfen wurde. Dafs auch die Wikinger mit dem Namen dieses Volkes bezeichnet wurden, sei vielleicht durch die Annahme zu erklären, „dafs jene Fomorier in der Tat auch Seeräuber waren, die sich nach Wikingerart an der Südostküste Irlands niedergelassen hatten". Sie möchten zu jenen Germanen gehört haben, die, wie die *Coriondi* und *Cauci*, im 2. Jh. n. Chr. an der Küste von Leinster safsen.

S. 269. Es verdient, noch bemerkt zu werden, dafs der Mechanismus, durch den das hinter Ivain herabsausende, mit einer scharfen, eisernen Schneide versehene Tor in Bewegung gesetzt wird, bei Füetrer ein anderer ist als bei Hartmann-Chrétien. Bei letzterem sind in dem schmalen Toreingang zu beiden Seiten „Schlagfallen" angebracht, deren Berührung das Tor oben auslöst:

V. 921 . . . desoz la porte estoient
Dui trebuchet, qui sostenoient
Amont une porte colant
De fer, esmolue et tranchant.
925 Se riens sor cel angin montoit,
La porte d'amont desçandoit . . .

Der vorausreitende Esclados hält genau die Mitte des Weges ein, Ivains Rofs aber berührt die Fallen:

942 . . . li chevaus marcha le fust,
Qui tenoit la porte de fer.
Aussi con deables d'anfer
945 Desçant la porte contreval . . .

Ebenso Hartmann:

1085 sweder ros od man getrat
iender ûz der rehten stat,
daz ruorte die vallen und den haft . . .
. . . .
1102 nune kunde sich der herre Iwein
niht gehüeten dâ vor
unde valte daz tor . . .

Dagegen ist nun bei Füetrer von solchen am Boden angebrachten Schlagfallen nicht die Rede, vielmehr wird bei ihm

der Mechanismus ausgelöst, indem der vor Yban herreitende „König“ beim Passieren des Tores an einem Seile zieht, Hds. *A*, f. 105 v., c. 2:

> Sunst hueb er an zu fliehen,
> her Yban alles nach
> mit streit im gunde ziehen
> ein durch ain pfortt, dem chunig was uil gach.
> Ain sail er graiff mit aim behenden zucke,
> da von Yban ain schneydent plock
> sein ors im abschlüeg gleich zue mittlem rugke.

Da Hartmann sich ganz deutlich ausdrückt, ist diese Abweichung Füetrers von seiner Darstellung gewifs auffällig und legt die Vermutung nahe, sie möge aus der zweiten Quelle, die er sicher benutzt hat, stammen. Indes mufs die Sache ungewifs bleiben, da F. den Text doch vielleicht nicht richtig verstanden und sich den Mechanismus selbst so ausgelegt haben könnte.

Register.

Druck von Karras, Kröber & Nietschmann in Halle (Saale).

BEIHEFTE
ZUR
ZEITSCHRIFT FÜR ROMANISCHE PHILOLOGIE
BEGRÜNDET VON PROF. DR. GUSTAV GRÖBER †
HERAUSGEGEBEN VON PROF. DR. ALFONS HILKA
HEFT 70

FORSCHUNGEN
ZUR
ARTUSEPIK

I. IVAINSTUDIEN

VON

RUDOLF ZENKER
O. PROFESSOR DER ROMANISCHEN PHILOLOGIE
AN DER UNIVERSITÄT ROSTOCK

HALLE A. S.
VERLAG VON MAX NIEMEYER
1921

Aeneas Sylvius, Eurialus und Lukrezia. Uebersetzt von Octovien de Saint-Gelais. Nebst Bruchstücken der Anthitus-Uebersetzung. Mit Einleitung, Anmerkungen und Glossar hrsg. von Elise Richter. 1914. gr. 8. LXIII, 189 S. ℳ 16,—

Andresen, Hugo, Eine altfranzösische Bearbeitung biblischer Stoffe. Nach einer Pariser Handschrift zum ersten Male herausgegeben. 1916. gr. 8. IV, 85 S. ℳ 7,60

— Aus einem altfranzösischen Traktat über das Schachspiel. 1913. 8. 12 S. ℳ 1,60

Appel, Carl, Der Trobador Cadenet. 1920. 8. 126 S. ℳ 14,—

Audefroi le Bastard, des, Lieder und Romanzen. Kritische Ausgabe nach allen Handschriften von Arthur Cullmann. 1914. gr. 8. VI, 149 S. ℳ 8,—

Barlaam und Josaphat. Die provenzalische Prosa-Redaktion des geistlichen Romans. Nebst einem Anhang über einige deutsche Drucke des 17. Jahrhunderts. Herausgegeben von Ferdinand Heuckenkamp. 1912. gr. 8. CIV, 155 S. ℳ 16,—

Dichtungen der Trobadors. Auf Grund altprovenzalischer Handschriften teils zum ersten Male kritisch herausgegeben, teils berichtigt und ergänzt von Adolf Kolsen. 1. Heft (Nr. 1—16). 1916. gr. 8. 80 S.
Subskriptionspreis ℳ 6,—; Einzelpreis des Heftes ℳ 7,20

— — 2. Heft (Nr. 17—34). 1917. S. 81—160.

— — 3. Heft (Nr. 35—55). 1919. S. 161—240.

Fablel du Vilain Mire, Das Altfranzösische. Kritischer Text mit Einleitung, Anmerkungen und Glossar; dazu mit photographischer Reproduktion eines Teiles der zugrunde gelegten Handschrift. Herausgegeben von Carl Zipperling. 1912. 8. IX, 224 S. Mit 2 Tafeln. ℳ 14,—

Friedwagner, Mathias, Die Vengeance raguidel nach der Middleton-Handschrift. 1918. 8. 26 S. Aus „Zeitschrift für romanische Philologie" Band 39. ℳ 2,80

Kristian von Troyes, Yvain (der Löwenritter). Textausgabe mit Einleitung. Herausgegeben von Wendelin Foerster. 1913. kl. 8. XXXI, 185 S. ℳ 4,—

Prosa-Alexanderroman, Der Altfranzösische. Nach der Berliner Bilderhandschrift. Nebst dem lateinischen Original der Historia de Preliis (Rezension J 2) hrsg. von Alfons Hilka. Festschrift für Carl Appel zum 17. Mai 1917. 1921. 8. I, 290 S. Mit 2 Lichtdrucktafeln. ℳ 50,—

Raoul von Soissons, Lieder. Herausgegeben von Emil Winkler. 1914. kl. 8. VII, 96 S. und 2 Tabellen. ℳ 6,—

Reformationsspiel, Das Pariser, von 1524. Ausgabe in Lichtdruck nach dem Exemplar der Marienbibliothek zu Halle. Mit einer Einleitung herausgegeben von Carl Voretzsch. 1913. kl. 4. 11 S. 8 Tafeln. ℳ 3,—

Sirventese, Zwei provenzalische, nebst einer Anzahl Einzelstrophen. Hrg. von Adolf Kolsen. 1919. gr. 8. 32 S. ℳ 4,50

Druck von Karras, Kröber & Nietschmann, Halle (Saale)